



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Übersetzung von Prajñākaramatis Kommentar zum *Bodhicaryāvatāra*, 8.1–39

Abgeschiedenheit als Voraussetzung für Meditation

Verfasserin

Margarita Kleibel

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 389

Studienrichtung lt. Studienblatt: Tibetologie und Buddhismuskunde

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Klaus-Dieter Mathes

Danksagung

Ganz herzlich bedanken möchte ich mich bei Univ.-Prof. Dr. Klaus-Dieter Mathes für die Betreuung meiner Arbeit und für seine zahlreichen Hilfestellungen und Korrekturen. Weiters bedanke ich mich bei Dr. Anne MacDonald, die mich zum Schreiben dieser Arbeit ermutigt hat, und mich bei der Themenwahl unterstützt hat. Desweiteren möchte ich mich bei O. Univ.-Prof. Dr. Preisendanz bedanken, die mir die Grundregeln der Arbeit mit Manuskripten sowie für das Erstellen einer Textedition beigebracht hat, und bei Ass.-Prof. Dr. Professor Wieser-Much, der mir am Beginn meiner Übersetzungsarbeit mit Verbesserungsvorschlägen zur Seite gestanden ist. Außerdem danke ich Dr. Bruno Lainé dafür, dass er mir die Tanjur-Versionen der Texte zur Verfügung gestellt hat.

Besonderer Dank gilt meinem lieben Partner für seine ständige Unterstützung und meiner kleinen Tochter für ihre Motivation.

Abkürzungsverzeichnis

†	fehlender Textzeuge
◇	Schnurloch
BCA	<i>Bodhicaryāvatāra</i>
BCAP	<i>Bodhicaryāvatārapañjikā</i>
BH	Bhattacharya
D	Ausgabe von Derge
d. h.	das heißt
HS	Haraprasad Śāstri
LVP	La Vallée Poussin
ME	Minayeff
Ms.	Manuskript
NGMPP	Nepal-German Manuscript Preservation Project
P	Ausgabe von Peking
Śīkṣ.	<i>Śīkṣāsamuccaya</i>
Sūtr.	<i>Sūtrasamuccaya</i>
T	Tun-huang Manuskripte
om.	omitted (ausgelassen)
v. l.	varia lectio
vgl.	vergleiche

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	i
Abkürzungsverzeichnis	iii
I. Teil I	1
1. Einleitung	3
1.1. Der <i>Bodhicaryāvatāra</i>	4
1.2. Śāntideva, der Autor des <i>Bodhicaryāvatāra</i>	6
1.3. Der Kommentar: Die <i>Bodhicaryāvatārapañjikā</i>	9
1.4. Das Kapitel über die Vollkommenheit der Versenkung	10
1.4.1. Im <i>Bodhicaryāvatāra</i> dargestellte Meditationsformen	10
II. Teil II	21
2. Edition und Übersetzung	23
2.1. Einleitung	23
2.1.1. Über den Sanskrit-Text	23
2.1.2. Über den tibetischen Text	26
2.1.3. Die Tun-huang-Version des <i>Bodhicaryāvatāra</i>	28
2.1.4. Zur Übersetzung	30
2.2. Sanskrit Verstext	32
2.3. Tibetischer Verstext	36
2.4. Tibetischer Kommentartext	42
2.5. Übersetzung	53

Inhaltsverzeichnis

3. Analyse	73
4. Zusammenfassung	79
Literaturverzeichnis	81
Anhang	91

Teil I.

1. Einleitung

Gegenstand dieser Arbeit ist der *Bodhicaryāvatāra*, ein in Sanskrit verfasstes Werk, das im 8. Jahrhundert in Indien entstanden ist. Der Titel *Bodhicaryāvatāra* bedeutet „Eintritt in das Leben, [das] zur Erleuchtung [führt]“.

Als Autor des Werkes nimmt man Śāntideva an, einen buddhistischen Mönch, der im späten 7. und frühen 8. Jahrhundert n. Chr. im Osten Indiens lebte. Er studierte buddhistische Religion und Philosophie auf der buddhistischen Klosteruniversität in Nālandā, deren Ruinen sich im heutigen indischen Bundesstaat Bihar befinden.

Das 8. Kapitel des *Bodhicaryāvatāra*, das Thema dieser Arbeit ist, behandelt verschiedene buddhistische Meditationsformen. Aufgrund der Länge des 8. Kapitels – es enthält 186 Verse – wird im Rahmen dieser Arbeit mit den ersten 39 Versen nur ein kleiner Teil dieses Kapitels bearbeitet. Die ausgewählten Verse behandeln nicht die Meditationsformen an sich, sondern die Voraussetzungen, die für eine erfolgreiche Ausführung der Meditation wichtig sind: der Austritt aus dem gesellschaftlichen Leben, das durch alltägliche Dinge und „nährische“ Menschen gekennzeichnet ist, und das Eintreten in ein Leben als Einsiedler in der Wildnis.

Ziel der Arbeit ist eine ausgiebige Darstellung des ausgewählten Abschnittes. Dies findet anhand der Übersetzung von Prajñākaramatis *Bodhicaryāvatārapañjikā*, einem Sanskrit-Kommentarwerk aus dem 9. Jahrhundert, statt. In diesem Kommentar werden die Verse des *Bodhicaryāvatāra* Wort für Wort erläutert. Durch Erklärungen der Begriffe, der Grammatik und des Inhalts versucht der Verfasser der *Bodhicaryāvatārapañjikā* dem Leser zum „richtigen“¹ Verständnis des Textes zu verhelfen.

Grundlage für die Übersetzung stellt La Vallée Poussins Ausgabe des BCAP-Textes aus den Jahren 1901–1914 dar. Zum Textverständnis wurde zusätzlich die tibetische Übersetzung

¹ Innerhalb der indisch-tibetischen buddhistischen Tradition ist eine solche Weise einen Kommentar zu verfassen allgemein gebräuchlich. Zu den einzelnen Werken existieren teilweise zahlreiche Kommentare, die in ihrer Darstellung durchaus voneinander abweichen können. So kann der Kommentator einzig seine eigene Sicht der Dinge darstellen, die von Natur aus nicht dem absoluten Verständnis des Textes entsprechen kann.

1. Einleitung

des Textes verwendet, die vor allem an jenen Stellen von Bedeutung ist, an denen La Vallée Poussins Text Lücken aufweist.

Neben der Übersetzung wird eine Edition der ausgewählten Passage erstellt. Da der Verbleib des Manuskriptes der *Bodhicaryāvatārapañjikā* ungeklärt ist, wird darauf verzichtet, den Sanskrit-Text, der sich in der Ausgabe von La Vallée Poussin befindet, erneut abzu-
drucken.² So beschränkt sich die Textarbeit auf die Darstellung der Sanskrit-Verse (anhand der vorhandenen Editionen und drei weiteren Manuskripten), und des tibetischen Vers- und Kommentartextes anhand von zwei verschiedenen Tanjur-Versionen (Ausgabe von Derge und Peking) und des Textes der Tun-huang-Manuskripte die in SAITO (2000) abgedruckt sind.

Desweiteren finden sich Abschnitte über den Inhalt und Autor des *Bodhicaryāvatāra*, über die Übersetzungen und Texteditionen des Werkes, sowie über den Inhalt des 8. Kapitels und der Verse 1–39 im Speziellen.

1.1. Der *Bodhicaryāvatāra*

Der *Bodhicaryāvatāra* ist ein Sanskritwerk, das im frühen 8. Jahrhundert in Indien entstanden ist.³ Wie der Titel des Werkes besagt (*bodhi* – „Erwachen“, „Erleuchtung“ *caryā* – „Verhalten“, „Lebenswandel“, *avatāra* – „Eintritt“) wird darin die Lebensweise, die einen Menschen zum Erwachen führen kann, beschrieben. Als Grundvoraussetzung wird die Aufnahme des Erleuchtungsdenkens (*bodhicitta*) genannt. Das bedeutet, sich vollkommen dem Heil aller Wesen zu widmen, während man selbst zur Erleuchtung strebt.

Desweiteren werden bestimmte Eigenschaften (*ṣaṭpāramitā* – „die sechs Vollkommenheiten“) beschrieben, in denen sich ein Mensch, der sich auf den Weg zur Erleuchtung begibt,

²Ein Hinweis auf das Manuskript findet sich in einem Katalog der Asiatic Society: „*Bodhicaryāvatāra Pañjikā*. By Paṇḍita Bhikṣu Prajñākaramati. The MS. has been lent to Professor Louis de la Vallée Poussin of Ghent; but owing to the war, the MS. cannot be obtained for the purpose of cataloguing.“ Siehe ŚĀSTRĪ (2005), S. 49. Der Eintrag stammt aus 1917; die Aussage bezieht sich folglich auf den 1. Weltkrieg. Auf eine Anfrage von Prof. Preisendanz bei der Asiatic Society kam letztendlich die Antwort, dass sich das Manuskript nicht mehr im Besitz der Asiatic Society befinde. Ob sich das Manuskript im Nachlass von La Vallée Poussin befindet, und ob es in irgendeiner Form einsehbar ist, gilt es noch herauszufinden.

³Zur Diskussion über die Lebensdaten des Autors und somit über die Entstehungszeit des Werkes siehe Kapitel 1.2.

üben muss.⁴ Es handelt sich dabei um die Vollkommenheit der Großzügigkeit, der Sittlichkeit, der Geduld, der Stärke, der Versenkung und der Einsicht:

1. Vollkommenheit der Großzügigkeit (*dānapāramitā*): *dāna*, wörtl. „Geben“. Es geht dabei einerseits um das freiwillige Geben von materiellen Dingen, wie z. B. Almosen, andererseits um das Spenden von Schutz, oder das Darlegen buddhistischer Lehre.⁵
2. Vollkommenheit der Sittlichkeit (*śīlapāramitā*): *śīlapāramitā* ist das Ausüben von ethisch angemessenem, dem Wohl der anderen Wesen zuträglichem Verhalten.⁶ Um ethisch richtig handeln zu können, muss der Bodhisattva Körper, Rede und Geist zügeln und kontrollieren.⁷
3. Vollkommenheit der Geduld (*kṣāntipāramitā*): Die Vollkommenheit der Geduld besteht im Ertragen von Leiden, Ungerechtigkeiten, Beleidigungen oder Schädigungen durch andere Wesen, ohne für das Gegenüber Hass oder andere negative Gefühle zu entwickeln.⁸
4. Vollkommenheit der Stärke oder Tatkraft (*vīryapāramitā*): *vīryapāramitā* ist die Kraft die ein Bodhisattva braucht, um trotz aller Schwierigkeiten und Probleme dem Weg eines Bodhisattva treu zu bleiben. Trägheit, Schläfrigkeit, Faulheit und Mutlosigkeit soll der Bodhisattva hinter sich lassen, und seine Tätigkeiten ausschließlich zum Wohl der anderen Wesen verrichten.⁹
5. Vollkommenheit der Versenkung (*dhyānapāramitā*): Die Vollkommenheit der Versenkung bedeutet das Ausüben von Meditation und Achtsamkeit zum Wohle der Anderen: Nur mit einem klaren Geist hat der Bodhisattva die Möglichkeit die Dinge zu sehen

⁴In der Schule der Madhyamaka existieren zwei Konzepte der Vollkommenheiten. Das von Śāntideva verwendete Konzept enthält sechs Vollkommenheiten, und wird sowohl im BCA als auch in der Śīkṣ. ausführlich erläutert. Das zweite Konzept ist das der zehn Vollkommenheiten, das zusätzlich zu den genannten sechs noch die Vollkommenheit der geschickten Mittel (*upāyakauśalya*), des Gebetes (*praṇidhāna*), der Kraft (*bala*) und des Wissens (*jñāna*) beinhaltet. (Vgl. KEOWN (2001), S. 130) Dieses Konzept wird unter Anderem im *Madhyamakāvatāra* von Candrakīrti erläutert, vgl. SAITO (1996), S. 258.

⁵Vgl. RAY (2002), S. 337.

⁶Vgl. KAWAMURA (2004), S. 632.

⁷Vgl. EDELGLASS (2009), S. 389.

⁸Vgl. HEDINGER (1984), S. 30 und EDELGLASS (2009), S. 390.

⁹Zur Vollkommenheit der Tatkraft siehe den Artikel von PETERSEN (1999), S. 153–168.

1. Einleitung

„wie sie wirklich sind“, und so die Vollkommenheiten der Großzügigkeit, Disziplin, Geduld und Stärke einer Situation entsprechend auszuüben.¹⁰

6. Vollkommenheit der Einsicht (*prajñāpāramitā*): Diese Vollkommenheit ermöglicht es dem Bodhisattva die wahre Natur der Dinge – die Leerheit – zu erkennen.¹¹

Der BCA ist in zehn Kapitel unterteilt. In den ersten drei Kapiteln geht es vorrangig um das Entstehen und Kultivieren des Erleuchtungsdenkens (*bodhicitta*). Kapitel vier und fünf beinhalten eine Darstellung über die Verantwortung, die ein Bodhisattva gegenüber der Lehre und den anderen Wesen hat, und die Verhaltensregeln, nach denen er sich zu richten hat.

Die Kapitel sechs bis neun behandeln Vollkommenheit der Geduld, der Tatkraft, der Versenkung und der Einsicht, wobei die behandelte Vollkommenheit auch in der Kapitelüberschrift des jeweiligen Kapitels genannt wird. Im zehnten Kapitel überträgt Śāntideva den Verdienst, der durch das Verfassen des Werkes entstanden ist, auf alle fühlenden Wesen.

Das *Bodhicaryāvatāra* ist in Versform geschrieben. Es enthält 913 Verse, von denen ein Großteil im *anuṣṭubh*-Versmaß verfasst ist.¹²

1.2. Śāntideva, der Autor des *Bodhicaryāvatāra*

Śāntideva war ein buddhistischer Mönch und Gelehrter, der im späten 7. und frühen 8. Jahrhundert n. Chr. in Indien lebte. Er war ein Anhänger der Madhyamaka-Philosophie¹³, die eine Untergruppe der Māhāyāna-Schule des Buddhismus darstellt. Was uns über Śāntidevas

¹⁰S. RAY (2002), S. 345.

¹¹Vgl. RAY (2002), S. 346.

¹²Vgl. CROSBY UND SKILTON (1995), S. xxxviii. Das *anuṣṭubh*-Versmaß stellt das vorherrschende Versmaß der indischen Literatur dar, und wird deshalb häufig mit dem Begriff *śloka* („Strophe“) bezeichnet. Ein *śloka* besteht aus vier Strophenvierteln (*pāda*), die jeweils acht Silben enthalten, von denen nur wenige in ihrer Länge bestimmt sind. Zur genaueren Darstellung der metrischen Bildungsgesetze vgl. STEINER (1996), S. 227ff.

¹³Die Madhyamaka-Schule stellt einen Zweig der buddhistischen Māhāyāna-Tradition dar. Sie wurde im 2. Jahrhundert n. Chr. von Nāgārjuna und seinem Schüler Aryadeva gegründet. Innerhalb der Tradition entwickelten sich zwei Strömungen, die der Prāsaṅgika, repräsentiert durch Buddhapālita (5.–6. Jahrhundert), Candrakīrti (7. Jahrhundert) und Śāntideva, und die der Svātantrika, vertreten durch Bhāvaviveka (6. Jahrhundert). Hauptthema der Mādhyamaka-Lehre ist die Philosophie der Leerheit (*śūnyatā*) der Gegebenheiten (*dharma*). Es handelt sich dabei um ein umfangreiches System von Unterteilungen der Welt und seiner Erscheinungen in einzelne Daseinsfaktoren, denen eine inhärente Natur abgesprochen wird, die also ihrem Wesen nach leer sind. Vgl. dazu etwa SEYFORTH RUEGG (1981) S. 1ff., WILLIAMS (1991), S. 55 ff., RAY (2002) S. 392 ff., MURTI (1955), S. 56 ff. oder HEDINGER (1984), S. 2 ff.

1.2. Śāntideva, der Autor des Bodhicaryāvatāra

Leben bekannt ist, wissen wir aus den Werken der tibetischen Geschichtsschreiber, sowie aus einem Kommentar zum BCA, in denen Śāntidevas Biographie in legendenhafter Form dargestellt wird. Bei den vier uns heute bekannten Quellen handelt es sich um Bu-stons (1290–1364¹⁴) *Chos 'byung*, Tāranāthas (1575–?¹⁵) *Rgya gar chos 'byung*, das *'Phags-yul rgya-nag-chen-po bod dang sog-yul-du dam-pa'i chos 'byung-tshul dpag-bsam ljon-bzang* von Sum pa mkhan po Ye Zes dpal 'byor (1704–1777¹⁶) und die *Bodhicaryāvatāratātparyapañjikāviśeṣadyotanī* (tib. *Byang chub kyi spod pa la 'jug pa'i dgongs pa'i 'grel pa khyad par gsal byed*) von Vibhūticandra (12.–13. Jhdt).¹⁷ Die Quellen sind einander inhaltlich sehr ähnlich, weichen jedoch an gewissen Stellen voneinander ab.¹⁸

Gemäß dieser Quellen wird Śāntideva im indischen Saurāṣṭra als Sohn des Königs Kalyāṇavarman¹⁹ geboren. Als sein Vater stirbt soll er die Herrschaft im Land übernehmen. Doch nachdem ihm im Traum der Bodhisattva Mañjuśrī erscheint und ihm rät, die Herrschaft abzugeben, zieht er sich aus dem weltlichen Leben zurück und widmet sich ganz der Religion. In der großen Klosteruniversität Nālandā legt er sein Mönchsgelübde ab und beginnt die buddhistischen Lehrtexte zu studieren.²⁰ Als er eines Tages von den anderen Mönchen herausgefordert wird, sein Wissen über die *Sūtras* zu präsentieren, überrascht er sie mit einem neuen, von ihm verfassten Werk, dem *Bodhicaryāvatāra*. Die Legende besagt, dass er während des Rezitierens in den Himmel hinaufgestiegen sei, unsichtbar wurde und seine Stimme alleine den Rest der Verse darbrachte.

Die weiteren Erzählungen berichten von seinen Wundertaten als religiöser Meister, etwa

¹⁴DE JONG (1975), S. 161. In dieser Arbeit wird auf die englische Übersetzung des Werkes in: OBERMILLER (1932) Bezug genommen. Die Biographie von Śāntideva findet sich auf den Seiten 161–166 dieser Ausgabe.

¹⁵DE JONG (1975), S. 161. In dieser Arbeit wird auf die deutsche Übersetzung von SCHIEFNER (1961) Bezug genommen. Die Stellen, die Śāntideva betreffen befinden sich auf den Seiten 146 und 162–168.

¹⁶CHANDRA (1959), S. xviii; de Jong gibt als Lebensdaten 1704–1788, vgl. DE JONG (1967), S. 208. Bezug genommen wird auf die Übersetzung in PEZZALI (1968), S. Xxx.

¹⁷In diesem Kommentar zum BCA, der sich im tibetischen Tanjur (Peking 5282) findet, befindet sich am Beginn Śāntidevas Biographie. Vgl. DIETZ (1999), S. 36. Der Sanskrit-Text der Biographie ist uns auf einem nepalesischen Ms. aus dem 14. Jahrhundert erhalten. Vgl. ŚĀSTRĪ (2005), S. 51–53.

¹⁸Eine Abschrift aller vier Biographien Śāntidevas in europäischer Umschrift, sowie eine Übersetzung derselben findet sich in PEZZALI (1968), S. 4–32. Eine detaillierte Untersuchung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Quellen findet sich im gleichen Werk auf den Seiten 34–37.

¹⁹Kalyāṇavarman heißt er bei Bu-ston und Sum pa Khan po, siehe OBERMILLER (1932) S. 161 und PEZZALI (1968) S. 18. Bei Vibhūticandra heißt er Mañjuvarman. Siehe PEZZALI (1968), S. 27.

²⁰Man nimmt heute an, dass er Zugang zu einer großen Bibliothek gehabt haben muss, da er in seinem anderen wichtigen Werk, der *Śīkṣāsamuccaya*, über 100 Sanskrit-Texte zitiert. Vgl. das Vorwort von Williams zu CROSBY UND SKILTON (1995), S. viii.

1. Einleitung

davon wie er Speisen hervorzaubert oder Menschen davon überzeugt zum Buddhismus zu konvertieren.

Über die Lebensdaten Śāntidevas wurde bereits viel diskutiert. Da sich aus den Quellen nur relative Zeitangaben, wie der Bezug auf bestimmte Könige oder auf andere religiöse Gelehrte, entnehmen lassen, sind uns keine genauen Lebensdaten des Autors bekannt. Bendall und Vaidya sprechen von der Mitte des 7. Jahrhunderts.²¹ Als spätesten Zeitpunkt für Śāntidevas Leben gibt Bendall 800 n. Chr. an.²² Nakamura datiert ihn auf „c. 650–750“²³, Bhattacharya beschränkt die Daten des Zeitraumes in dem Śāntideva gewirkt haben kann auf 695–743,²⁴ und Pezzali korrigiert diese auf 685–763.²⁵ Seyfort Rugg meint, er wirkte in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts²⁶ und Clayton setzt ihn mit dem späten 6. und frühen 7. Jahrhundert ein wenig früher an.²⁷

Neben dem BCA werden Śāntideva noch der *Śikṣāsamuccaya* (Śīkṣ.) und der *Sūtrasamuccaya* (Sūtr.) zugeschrieben. Der *Śikṣāsamuccaya* („Kompendium der Lehre“) ist ein Kompendium für Schüler, dessen Inhalt, wie auch der des BCA, die Laufbahn eines Bodhisattva darstellt.²⁸ Der Śīkṣ. enthält 27 Verse, denen Śāntideva einen ausführlichen Kommentar beigefügt hat. Die Kommentarpassagen bestehen zu einem großen Teil aus einer Zusammenstellung von Zitaten aus buddhistischen *Sūtras*.²⁹

Über den *Sūtrasamuccaya* von Śāntideva ist heute außer der Erwähnung des Titels im BCA 5.106 und in den Biographien nichts bekannt. Deshalb gibt es auch starke Zweifel an der

²¹Vgl. BENDALL (1992), S. VI und VAIDYA (1961), S. VIII.

²²Bendall führt dies auf die tibetische Übersetzung von Śāntidevas *Śikṣāsamuccaya* zurück, die in der Zeit zwischen 816 und 838 stattgefunden hat. Zu dieser Zeit muss das Werk auf jeden Fall schon existiert haben. Vgl. BENDALL (1992), S. V.

²³Siehe NAKAMURA (1980), S. 287.

²⁴Bhattacharya meint, dass man aufgrund der Tatsache, dass die berühmten Chinesischen Pilger Hsüan-Tsang und I-Tsing Śāntideva und seine Werke nicht erwähnt haben, darauf schließen kann, dass Śāntideva erst danach gelebt oder zumindest gewirkt hat. Als Datum für die Abreise von I-tsing gibt er 695 an. Weiters verweist Bhattacharya auf ein Zitat des *Bodhicaryāvatāra* in einem Werk von Śāntarakṣita, und zwar der von ihm entdeckten Tattvasiddhi, dessen frühester Zeitpunkt die erste Reise Śāntarakṣitas nach Tibet 743 darstellen kann. Vgl. BHATTACHARYA (1926), S. XXII–XXIII. Wer der Autor dieses Werkes ist, ist allerdings noch nicht geklärt. Vgl. STEINKELLNER (1999), S. 356–357.

²⁵Vgl. PEZZALI (1968), S. 38.

²⁶Vgl. SEYFORT RUEGG (1981), S. 82.

²⁷Vgl. CLAYTON (2006), S. 31.

²⁸HEDINGER (1984), S. 10.

²⁹Es heißt, dass die Zitate fast 95% des gesamten Textes ausmachen. Vgl. VAIDYA (1961), S. 1.

Existenz dieses Werkes.³⁰ Ein Sanskrit-Werk dieses Namens ist nicht bekannt, allerdings existiert im Tanjur ein tibetisches Werk mit dem Titel *Sūtrasamuccaya* (tib. *Mdo kun las btus pa*, Peking Nr. 5330, Derge Nr. 3934), das laut Kolophon Nāgārjuna zugeschrieben wird.³¹

1.3. Der Kommentar: Die *Bodhicaryāvatārapañjikā*

Autor der *Bodhicaryāvatārapañjikā* ist ein buddhistischer Mönch namens Prajñākaramati, über den heute allerdings nicht viel bekannt ist. Er lebte vermutlich im späten 8. und frühen 9. Jahrhundert n. Chr.³² in Indien und studierte an der buddhistischen Universität von Vikramaśīla oder Nālandā.³³

Die von ihm verfasste *Bodhicaryāvatārapañjikā* (tib. *Byang chub kyī spyod pa'i dka' 'grel*) stellt den einzigen bekannten Sanskrit-Kommentar zum BCA dar. Dieser Kommentar bietet eine genaue Auseinandersetzung mit dem Inhalt des Werkes, von Kapitel eins bis neun.³⁴ Wie in den meisten Kommentaren des wissenschaftlichen Sanskrit werden die Verse des Haupttextes in ihre Bestandteile zerlegt, und in einem dem Vers folgenden Prosatext erläutert. Darin wird beinahe jedes Wort zuerst zitiert und dann paraphrasiert, indem entweder eine Worterklärung oder ein Synonym des Wortes angegeben wird.³⁵ Desweiteren gibt es grammatikalische und philosophische Erläuterungen zu bestimmten Textstellen, an denen es der Autor für notwendig erachtet hat.

Hauptaugenmerk des Autors liegt, dem Textausmaß nach zu schließen, auf dem 9. Kapitel, das die „Vollkommenheit der Weisheit“ (*prajñāpāramitā*) behandelt.³⁶ Der höchst philosophi-

³⁰Der Untersuchung der Frage, ob es ein Sūtr. von Śāntideva gegeben haben könnte, haben sich schon einige Wissenschaftler, wie etwa Jean Filliozat, Anukulchandra Banerjee oder Moriz Winternitz gewidmet. Im Vordergrund dieser Untersuchungen steht der Vers 5.106 des BCA, der die *Sūtrasamuccaya* erwähnt, aber in seiner Übersetzung nicht eindeutig ist. Keiner dieser Wissenschaftler geht davon aus, dass eine *Sūtrasamuccaya* von Śāntideva existiert hat. Vgl. FILLIOZAT (1964), 423ff., WINTERNITZ (1991), S. 246–248, BANERJEE (1941) 121–125 und ISHIDA (1988), S. 478.

³¹Da Nāgārjuna, der Verfasser der *Mūlamādhyamakakārikā* und Begründer der Madhyamaka-Schule, im 1. Jahrhundert n. Chr. lebte, (vgl. SEYFORTH RUEGG (1981), S. 4), und der *Sūtrasamuccaya* aufgrund der Zitate aus dem *Laṅkāvatārasūtra* frühestens aus dem 4. Jahrhundert stammt, kann es sich dabei nicht um die gleiche Person handeln. Vgl. WAYMAN (1997), S. 86.

³²Vgl. VAIDYA (1960), S. X und BRASSARD (2000), S. 17.

³³Vgl. VAIDYA (1960), S. X.

³⁴Ein zehntes Kapitel fehlt der BCAP; es existiert weder in der Sanskrit- noch in der tibetischen Version.

³⁵Siehe dazu „Scholastic Sanskrit“ von TUBB UND BOOSE (2007). Darin wird ein guter Überblick über Sanskrit-Kommentare und ihre Arbeitsweise geboten.

³⁶Ungefähr ein Drittel des Kommentartextes ist dem 9. Kapitel gewidmet, obwohl die Verse des 9. Kapitels nur ungefähr ein Sechstel des Textes des BCA ausmachen, vgl. CROSBY UND SKILTON (1995), xli.

1. Einleitung

sche Inhalt des Kapitels bietet Prajñākaramati die Möglichkeit neben Śāntidevas Ansichten auch andere Lehrmeinungen zu den behandelten Themen darzustellen.³⁷

1.4. Das Kapitel über die Vollkommenheit der Versenkung

Das achte Kapitel des BCA ist der „Vollkommenheit der Versenkung“ (*dhyānapāramitā*) gewidmet. Es enthält 186 Verse, in denen verschiedene Formen von Meditationen dargestellt werden. Die für diese Arbeit ausgewählte Passage (Vers 8.1–39) stellt den Anfang des *Dhyānapāramitāpariccheda* dar, und kann als solches nicht losgelöst von diesem betrachtet werden. So folgt nun eine kurze Darstellung des Inhalts dieses Kapitels. Von besonderem Interesse sind dabei die einzelnen Begriffe, die für die Bezeichnung verschiedener Meditationsformen verwendet werden, und deren Übersetzung sich in manchen Fällen als schwierig erweist. Es wird versucht die feinen Unterschiede zwischen den Begriffen *dhyāna*, *bhāvanā* und *samādhi*, die man alle mit dem Wort „Meditation“ übersetzen kann, herauszuarbeiten.

Martin T. Adam befasst sich ausgiebig mit der Begriffen zum Thema Meditation und deren Übersetzung in seinen Untersuchungen zu den *Bhāvanākramas* von Kamalaśīla (740–795 n. Chr.).³⁸ Es handelt sich dabei um drei Abhandlungen, die etwa zur gleichen Zeit wie das BCA, nämlich im 8. Jahrhundert, entstanden sind. Inhalt des Werkes sind zahlreiche Instruktionen, die sich an Anfänger der Mahāyāna-Meditation richten.³⁹ Die Ergebnisse, die Adam in seinem Artikel darlegt, werden in die folgende Untersuchung miteinbezogen.

1.4.1. Im *Bodhicaryāvatāra* dargestellte Meditationsformen

Im BCA finden sich unter anderem Meditationstechniken, die schon im frühen Buddhismus gelehrt wurden, und von den späteren Schulen übernommen und erweitert wurden. Begriffe wie *dhyāna*, *samādhi*, *bhāvanā*, *vipaśyana* oder *śamatha* werden bereits im Pāli-Kanon genannt, und stellen die Grundlage der buddhistischen Meditation dar.⁴⁰ Im Folgenden werden diese Begriffe sowie die anderen Meditationsformen kurz erläutert:

³⁷Vgl. DIETZ (1999), S. 36.

³⁸ADAM (2006), S. 71. Kamalaśīla und sein Lehrer Śāntarakṣita versuchten die Lehren des Yogācāra-Systems mit denen des Madhyamaka zu verbinden. Daraus entstand eine neue Schule, die Yogācāra-madhyamaka genannt wurde. Vgl. KAJIYAMA (1978), S. 115.

³⁹Vgl. ADAM (2006), S. 71–72.

⁴⁰Vgl. RAY (2002), S. 344 und FRAUWALLNER (1956), S. 10–15.

1.4. Das Kapitel über die Vollkommenheit der Versenkung

dhyāna: Im Kontext des frühen Buddhismus bezieht sich *dhyāna* auf eine Gruppe von vier aufeinander aufbauenden meditativen Versenkungsstufen, die verschiedene Stadien der Tiefe und Reinheit dieser Versenkung bezeichnen.⁴¹ Den *dhyānas* wird im Pāli-Kanon große Bedeutung beigemessen, da sie einen Teil des letzten Gliedes des von Buddha beschriebenen edlen achtfachen Pfades, der sogenannten „rechten Sammlung“ (*sammāsamādhī*), bilden. Da im Mahāyāna-Buddhismus zahlreiche neue Meditationsformen entwickelt wurden, verliert diese Einteilung in die Versenkungsstufen später an Bedeutung.⁴²

Der Begriff *dhyāna* findet sich im BCA im Titel des achten Kapitels, das den Namen *Dhyānapāramitāpariccheda* („das Kapitel über die Vollkommenheit der Versenkung“) trägt. Der Begriff *dhyāna* wird in diesem Zusammenhang von verschiedenen Übersetzern des BCA⁴³ mit „Versenkung“ oder „Meditation“ übersetzt. Interessant ist, dass das Wort *dhyāna* im gesamten 8. Kapitel nicht wieder vorkommt,⁴⁴ was die Untersuchung des Begriffs im BCA erschwert.

Betrachtet man die Untersuchungen der *Bhāvanākramas* zu dem Begriff, so wird seine Position innerhalb der Madhyamaka-Tradition deutlicher. Laut Adam bezeichnen die vier *dhyānas* jeweils bestimmte Formen der meditativen Konzentration (*samādhī*).⁴⁵ Desweiteren schreibt Adam von zwei konkurrierenden Konzepten der Meditation, die im Rahmen der buddhistischen Verbreitung nach Tibet gelangt sind. Einerseits existiert ein indisches Konzept von *bhāvanā* („Meditation“) und andererseits ein chinesisches Konzept von *dhyāna* („Versenkung, Meditation“). Das indisches Konzept, welches auch von Kamalaśīla, dem Autor der *Bhāvanākramas*, vertreten wird, enthält die Lehren, die auch im BCA dargestellt werden: Neben der Meditation sind zusätzlich noch Mitgefühl, geschickte Mittel und Weisheit unbedingt erforderlich um zur Erleuchtung zu gelangen.⁴⁶ Außerdem ist Einsichtsmeditation (*vipaśyanābhāvanā*) von unermesslicher Bedeutung, da nur sie zur Sicht der Dinge „wie sie wirklich sind“ führen kann.

⁴¹ Vgl. RAY (2002), S.302 und CROSBY UND SKILTON (1995), S. 76.

⁴² Vgl. HEDINGER (1984), S. 53–54.

⁴³ Vgl. Kapitel 2.1.4.

⁴⁴ Im Rest des Textes findet sich der Begriff noch einmal, und zwar im Vers 9.93: *ata eva vicāro 'yaṃ pratipakṣo 'sya bhāvyate vikalpakṣetrasambhūta dhyānāhārā hi yoginaḥ* || Siehe LA VALLÉE POUSSIN (1901–1914), S. 515. „Daher unternehmen wir ja diese Untersuchung als Gegenmittel für diese [Neigung]. [Dass die Empfindung nur eine solche Neigung ist, ergibt sich auch daraus, dass] die Yogin sich nämlich nähren aus den auf dem Felde der Vorstellungen gewachsenen Versenkungsstufen.“ Siehe STEINKELLNER (2005), S. 142.

⁴⁵ Vgl. ADAM (2006), S. 71–81.

⁴⁶ Vgl. KAJIYAMA (1978), S. 115.

1. Einleitung

Gemäß dem chinesischen Konzept kann ein Mensch nur durch Meditation, die vollkommen ohne Gedanken, folglich ohne während der Meditation gewonnene Einsichten, zur Erleuchtung gelangen.⁴⁷ Andere Tugenden sollen nicht ausgeübt werden, da jede Handlung (*karman*) den Aufenthalt im Existenzkreislauf verlängern würde.

Die beiden Konzepte überschneiden sich in der Hinsicht, dass beiden die Idee einer stufenweisen spirituellen Entwicklung sowie die Meditation der geistigen Ruhe zugrunde liegen.⁴⁸

Übersetzungsmöglichkeiten für *dhyāna*:

- Versenkung
- meditative Versenkung
- Versenkungsstufen
- Trance
- Konzentration
- Meditation

***samādhi*:** Der Begriff *samādhi* bezeichnet den Zustand der meditativen Konzentration. Wie Edward Conze beschreibt, besteht nach Ansicht der Buddhisten der menschliche Geist aus zwei Teilen: einer Oberfläche, die den ständigen Veränderungen und dem Tumult der Welt ausgesetzt ist, und einer tiefen, inneren Schicht, die von absoluter Ruhe gekennzeichnet ist. Durch die Meditation schafft sich der Übende eine Atmosphäre, in der er seine Sinne von der Außenwelt vollkommen abzieht, und so in einen Zustand der absoluten inneren Ruhe eintritt.⁴⁹ Der Begriff *samādhi* („Sammlung“, „Meditation“, „meditative Konzentration“) findet sich im frühen Buddhismus im Zusammenhang mit dem edlen achtfachen Pfad. Die „rechte Meditation“ (*sammāsamādhi*) bildet das letzte Glied des von Buddha innerhalb der vier edlen Wahrheiten beschriebenen Weges zur Befreiung aus dem Leiden.⁵⁰

⁴⁷Dass dieses Konzept tatsächlich auf chinesischen Einfluss zurückzuführen ist, ist nicht gesichert. Es könnte auch sein, dass es sich dabei um Ideen indischen Ursprungs handelt. Vgl. MATHES (2006), S. 206.

⁴⁸Vgl. SARBACKER (2005), S. 19–21.

⁴⁹Vgl. CONZE (1956), S. 17–18.

⁵⁰Vgl. SCHUMANN (2001), S. 98–104.

1.4. Das Kapitel über die Vollkommenheit der Versenkung

Im BCA findet sich der Begriff im ersten Vers des 8. Kapitels. Hier heißt es, dass der Bodhisattva „seinen Geist in meditativer Konzentration stabilisieren“ soll (*samādhau sthāpayen manah*). Prajñākaramati gibt für das Wort *samādhi* als Synonym *samādhana* („Sammlung“) an, das durch das Kompositum *cittaikāgratāyām* näher bestimmt wird. Der Bodhisattva soll also seinen Geist in der meditativen Konzentration – welche von Prajñākaramati genauer erläutert wird durch – „meditative Sammlung, bei der der Geist einsgerichtet ist“, stabilisieren. Die nächste Erwähnung des Begriffes *samādhi* ist in Vers 8.6 zu finden: *apaśyann aratim yāti samādhau na ca tiṣṭhati*. „Sieht man ihn, [den Geliebten,] nicht, so wird man betrübt und verbleibt nicht in meditativer Konzentration.“ Hier handelt es sich um einen der Verse, die den Bodhisattva dazu bewegen sollen, auf die Liebe und auf die geliebten Menschen zu verzichten, da diese ein großes Hindernis für die Meditationspraxis darstellen. Den Geist auf einen Punkt zu konzentrieren fällt einem Menschen nicht leicht, der in Gedanken bei seinem Geliebten ist; oder wie Prajñākaramati es ausdrückt: „durch diese schlechte Laune“ die man hat, da man den Geliebten nicht bei sich hat „verbleibt man, weil der Geist verwirrt ist, nicht in meditativer Konzentration“.

Nach der Definition von Adam stellt *samādhi* den breitesten indischen Begriff für Meditationszustände dar. *Samādhi* inkludiert die vier *dhyānas*, bezieht sich aber auch auf andere Zustände eines konzentrierten Geistes. Den Unterschied zwischen *samādhi* und *bhāvanā* beschreibt Adam folgendermaßen: der Begriff *samādhi* wird vorrangig benutzt, um meditative Zustände zu beschreiben, wohingegen *bhāvanā* für meditative Prozesse benutzt wird.⁵¹

Übersetzungsmöglichkeiten für *samādhi*:

- meditative Konzentration
- Sammlung
- Versenkung
- Konzentration
- Meditation

⁵¹Vgl. ADAM (2006), S. 76–81.

1. Einleitung

śamatha und vipaśyanā: Bei den nächsten zu behandelnden Begriffen handelt es sich um *śamatha* („die geistige Ruhe“) und *vipaśyanā* („die Klarsicht“, „die besondere Einsicht“⁵²).

Der Begriff *śamatha* bezeichnet die geistige Ruhe, die aus der Meditation gewonnen werden kann; den Rückzug der Aufmerksamkeit weg von den weltlichen Gegebenheiten hin zur inneren Ebene des Menschen, die durch absolute Ruhe gekennzeichnet ist. Wieder bedient sich der Übende der Übung, den Geist auf ein einziges Objekt (*cittaikāgratā*), wie etwa auf den Atem zu konzentrieren. Mit dem Fortschritt der geistigen Ruhe steigt der Übende sukzessive in den Versenkungsstufen (*dhyāna*) auf.⁵³

Zu Beginn der Meditation der geistigen Ruhe hat der Meditierende das Problem, dass sein Geist immer wieder von dem zu betrachtenden Objekt abschweift, und sich anderen Gedanken oder Emotionen zuwendet. Erst durch lange Zeit der Übung wird der Geist ruhiger und weniger abgelenkt, und, wie beschrieben wird, empfindet der Übende immer mehr einen tiefen inneren Frieden. Dieser ist jedoch nicht das Endziel der Übung, sondern bildet eine Grundlage dafür, dass Klarsicht (*vipaśyanā*) entwickelt werden kann.⁵⁴

Die *vipaśyanā*-Erfahrung⁵⁵ ist geprägt durch die Einsichten, die ein Mensch während der Meditation oder auch in den Phasen zwischen den Meditationen hat. Diese Einsichten zeichnen sich dadurch aus, dass der Mensch die Dinge so sieht „wie sie wirklich sind“,⁵⁶ was einen der wichtigsten philosophischen Standpunkte der Madhyamaka-Philosophie darstellt. Der Übende kann dann auf intellektueller Ebene die Lehre Buddhas, die dieser auch durch Meditation erlangt hat, verstehen.⁵⁷ Je weiter der Übende die geistige Ruhe entwickelt hat, umso mehr kann es zu solchen Einsichten kommen.⁵⁸

Im BCA finden sich die Begriffe *śamatha* und *vipaśyanā* im Vers 8.4:

Vers 8.4: „Einer, der durch geistige Ruhe mit Klarsicht versehen ist, vernichtet die Laster“,

⁵²Vgl. SPITZ (2003), S. 49.

⁵³Vgl. KEOWN (2004), S. 246.

⁵⁴Vgl. RAY (2002), S. 298–304.

⁵⁵Vgl. RAY (2002), 307.

⁵⁶Vgl. CROSBY UND SKILTON (1995), S. 76.

⁵⁷Vgl. KEOWN (2004), S. 332.

⁵⁸Vgl. RAY (2002), S. 305–308.

1.4. Das Kapitel über die Vollkommenheit der Versenkung

so denkend, soll er zuerst die geistige Ruhe suchen, und diese [ergibt sich] durch die Gleichgültigkeit gegenüber der Freude in der Welt.“⁵⁹

Prajñākaramati erklärt *śamatha* folgendermaßen: „Geistige Ruhe‘ (*śamatha*) ist meditative Konzentration (*samādhi*), die dadurch gekennzeichnet ist, dass der Geist einsgerichtet ist.“⁶⁰

„Klarsicht‘ (*vipaśyanā*) ist die Weisheit (*prajñā*), welche das umfassende Wissen der Realität so wie sie ist zum Wesen hat.“⁶¹

In einer grammatischen Analyse stellt Prajñākaramati fest, dass es zwei Möglichkeiten gibt, die Verbindung der beiden Begriffe in diesem Fall darzustellen. Die erste Variante – die auch in der vorliegenden Übersetzung verwendet wird – ist die, in der geistige Ruhe als Ursache für die Klarsicht angenommen wird. Die zweite Möglichkeit wäre, so zu übersetzen, dass jemand mit geistiger Ruhe zusammen mit Klarsicht versehen ist. Im nachfolgenden Text lässt er jedoch keinen Zweifel daran, dass man zuerst die „geistige Ruhe suchen“ soll, und erst danach nach der Klarsicht. So stellt die geistige Ruhe also eine Voraussetzung für die Klarsicht dar. Je ruhiger der Geist des Übenden ist, umso mehr Einsichten können sich auch bei ihm einstellen. Die Einsicht, die Dinge so zu sehen, wie sie wirklich sind, stellt das Hauptziel der Madhyamaka-Lehre dar.

Aus den *Bhāvanākramas* geht hervor, dass sowohl *bhāvanā* als auch *samādhi* in zwei Meditationsformen unterteilt werden können: Meditation der geistigen Ruhe (*śamathabhāvanā*) und Meditation der Klarsicht (*vipaśyanābhāvanā*). Kultiviert man die geistige Ruhe so folgt daraus ein Zustand der Konzentration, durch den Klarsicht ermöglicht wird. Klarsicht wird von Adam als ein beobachtender analytischer Prozess beschrieben, der zur Erkenntnis der Realität führt, und den man nur im Zustand der geistigen Ruhe ausführen kann.⁶²

Übersetzungsmöglichkeiten für *śamatha*:

- geistige Ruhe
- geistige Konzentration

⁵⁹ *śamathena vipaśyanāsuṣuktaḥ kurute kleśavināśam ity avetya | śamathaḥ prathamam gaveṣaṇīyaḥ sa ca loke nirapekṣayābhīratyā* || Siehe LA VALLÉE POUSSIN (1901–1914), S. 287. Zur Übersetzung siehe Vers 4 (S. 55).

⁶⁰ *śamathaḥ cittaikāgratālakṣaṇaḥ samādhiḥ*. Siehe LA VALLÉE POUSSIN (1901–1914), S. 287₈.

⁶¹ *vipaśyanā yathābhūtatattvaparijñānasvabhāvā prajñā*. Siehe LA VALLÉE POUSSIN (1901–1914), S. 287₁₂.

⁶² Vgl. ADAM (2006), S. 78–87.

1. Einleitung

- Gemütsruhe
- Seelenruhe

Übersetzungsmöglichkeiten für *vipaśyanā*:

- Klarsicht
- richtige Erkenntnis
- tiefe Einsicht
- Klarheit
- klarer Blick
- Weisheit

***aśubhabhāvanā*:** Der Begriff *aśubhabhāvanā* bezeichnet die „Meditation“⁶³ auf die Unreinheiten“ oder die „Meditation auf das Widerwärtige“.⁶⁴ Wie bereits erwähnt, bedient man sich im Zuge der Meditation der Technik, seinen Geist auf einen einzigen Punkt, bzw. auf ein Objekt zu konzentrieren (*cittaikagrata*). Im Falle der Meditation auf das Widerwärtige ist das zu fokussierende Objekt die Widerwärtigkeit von bestimmten Sinnesobjekten.⁶⁵ Im konkreten Fall des BCA ist dieses bestimmte Sinnesobjekt der menschliche Körper. Der Übende fokussiert seinen Geist auf Leichen in verschiedenen Stadien der Verwesung. Diese Übung findet entweder auf der Leichenstätte statt, oder indem die Leichen visualisiert werden. Ziel dieser Betrachtung ist es, die Leidenschaften (*kāma*) zu überwinden.⁶⁶ Für den buddhistischen Mönch stellt das Begehren, das man gegenüber einer Frau empfinden kann, eine große Bedrohung für die Meditationspraxis und für die zielstrebige Verfolgung seines obersten Zieles, alle Wesen vom Leid zu befreien, dar. Um dem Gefühl der Begierde entgegenzuwirken bedient man sich der Methode der „Meditation auf die Unreinheiten“, in der der menschliche Körper als verabscheuenswürdig und ekelerregend dargestellt wird.⁶⁷

⁶³ Adam demonstriert in seinem Artikel die Standardübersetzung „Meditation“ für *bhāvanā*, vgl. ADAM (2006), S. 71–92.

⁶⁴ Vgl. CROSBY UND SKILTON (1995), S. 79.

⁶⁵ Vgl. PETERSEN (1999), S. 151.

⁶⁶ Vgl. SCHMITHAUSEN (1976), S. 235.

⁶⁷ Vgl. BRASSARD (2000), S. 59.

1.4. Das Kapitel über die Vollkommenheit der Versenkung

Das BCA widmet dieser Meditationsform – die in diesem Zusammenhang allerdings nicht explizit als solche bezeichnet wird⁶⁸ – insgesamt 45 Verse, und zwar 8.40 bis 8.84. In dieser Passage wimmelt es von Ausdrücken wie Knochenhaufen, Leichenacker, Kot und Unflat, und es ist die Rede von verstümmelten und gepfählten Liebhabern (Vers 8.78), und von Höllenqualen, die man aufgrund der Leidenschaft erleiden wird müssen (Vers 8.40). Der menschliche Körper wird beschrieben als „mit Fleischunrat zugeschmierter, durch Sehnen verknüpfter Knochenhaufen“ (Vers. 8.52) und als „aus Kot bestehend“ (Ver 8.56) oder „von Geiern und anderen gefressenen Haufen von Fleisch“ (Vers 8.47).⁶⁹ All diese Dinge sollen dem Übenden während der Meditation auf die Widerwärtigkeit des Körpers klar werden, um so der Lust, die ein Mönch eventuell für eine Frau empfinden könnte, entgegenzuwirken.⁷⁰

Nach Adam steht der Begriff *bhavanā* für meditative Prozesse. Diese können als Teil der meditativen Konzentration (*samādhi*) sowie als Teil der vier Versenkungsstufen (*dhyāna*) betrachtet werden.⁷¹

Übersetzungsmöglichkeiten für *bhāvanā*:

- Meditation
- Kultivierung
- Entwicklung
- Ausführung
- Verwirklichung
- Betrachtung
- Vergegenwärtigung

***parātmāsamatā* und *parātmaparivartana*:** In den Versen 90–110 wird die Meditation auf die „Gleichheit des Selbst und anderen“ (*parātmāsamatā*) beschrieben, und in den Versen 111–173 die Meditation auf das „Austauschen des Selbst und anderen“ (*parātmaparivartana*).

⁶⁸Vgl. EDELGLASS (2009), S. 391.

⁶⁹Die gegebenen Beispiele beziehen sich auf STEINKELLNER (2005), S. 104–111.

⁷⁰Vgl. WALLACE UND WALLACE (1997), S. 14.

⁷¹Vgl. ADAM (2006), S. 80-85.

1. Einleitung

Diese Meditationen gehen auf Śāntideva zurück, und werden bis heute, vor allem in der tibetischen Tradition, als besonders wichtig erachtet.⁷² Ziel dieser beiden Meditationen ist es, zu erkennen, dass es keinen Unterschied zwischen dem eigenen Leid und dem Leid von anderen Wesen gibt. Aus diesem Grund soll man sich um die Beendigung des Leides von anderen genauso kümmern als handle es sich um das eigene. Durch das Anhaften an die Existenz des eigenen Selbstes würde bereits Leid verursacht. Im Gegensatz dazu führe der Wunsch anderen Menschen zugute zu kommen, und somit die Entwicklung des Mitgefühls, zur Befreiung vom Leid.⁷³

Die Begriffe *parātmāsamatā* und *parātmaparivartana* selbst finden sich an jeweils zwei Stellen im Text. Zunächst stehen beide in Vers 7.16:

Vers 7.16: „Selbstvertrauen, die Gesamtheit der Kräfte, ausschließliche Hingabe, Selbstzucht, Gleichheit des anderen und des Selbst und die Austauschung des anderen und des Selbst [sind Hilfsmittel der Stärke].“⁷⁴

Parātmāsamatā ist weiters im Vers 8.90 zu finden:

Vers 8.90: „Zuerst betrachte man sorgfältig in folgender Weise die Gleichheit des anderen und des Selbst: Alle haben das gleiche Leid und das gleiche Glück ich muss sie beschützen wie mich selbst.“⁷⁵

Dieser Vers bietet eine grundsätzliche Erklärung über den Inhalt dieser Meditation: Es gibt keinen Unterschied zwischen einem eigenen Selbst und dem Selbst eines anderen. Die folgenden Verse untermauern das Gesagte noch mit Aussagen wie die „Welt der Wesen, die in gleichem Glück und in gleichem Leid besteht“ (Vers 8.92), „des anderen Leid muss ich beseitigen, weil es Leid ist, wie mein eigenes Leid“ (Vers 8.94), oder „herrenlos sind alle Leiden ohne Unterschied“ (Vers 8.102).

Parātmaparivartana findet sich in Vers 8.120:

⁷²Vgl. WILLIAMS (1998), S. 30.

⁷³Vgl. EDELGLASS (2009), S. 391 und GÓMEZ (1973), S. 364.

⁷⁴*aviṣādabalavyūhatātparyātmavidheyatā | parātmāsamatā caiva parātmaparivartanaṃ* || Siehe LA VALLÉE POUSSIN (1901–1914), S. 251. Zur Übersetzung siehe STEINKELLNER (2005), S. 89. Interessant ist, dass sich in der Tun-huang-Version ein Großteil der Verse, die von *parātmāsamatā* und *parātmaparivartana* handeln, im Kapitel über die Vollkommenheit der Tatkraft, also im gleichen Kapitel wie Vers 7.16, befinden.

⁷⁵*parātmāsamatām ādau bhāvayed evam ādarāt | samaduḥkhasukhāḥ sarve pālanīyā mayātmavat* || Siehe LA VALLÉE POUSSIN (1901–1914), S. 327–328. Zur Übersetzung siehe STEINKELLNER (2005), S. 111.

1.4. Das Kapitel über die Vollkommenheit der Versenkung

Vers 8.120: „Wer rasch das Selbst und die anderen retten will, der möge sich diesem höchsten Geheimnis widmen: der Austauschung des anderen und des Selbst.“⁷⁶

Die folgenden Verse beschäftigen sich ebenfalls mit diesem Thema. Im Zentrum steht das Aufgeben des eigenen Selbstes, mit dem Ziel das eigene Leid und das Leid der anderen zu stillen (vgl. Vers 8.136). Wichtig ist dafür die Entwicklung des Mitgefühls für andere Wesen. Jegliche Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten, die den Wesen widerfahren, soll der Bodhisattva auf sich nehmen, da es sich beim Leid der anderen eben auch um sein eigenes Leid handelt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass *samādhi*, *dhyāna*, *śamathā* und *vipaśyanā* die Grundlagen der Meditation bilden. *Samādhi* stellt den Überbegriff für die geistigen Konzentration dar, der die vier *dhyānas* sowie andere Konzentrationszustände beinhaltet. *Bhāvanā* bezeichnet meditative Prozesse, die sowohl Teil von *samādhi* als auch der vier *dhyānas* sind. Methode der Meditation ist die Konzentration des Geistes auf ein Objekt (*cittaikagrata*). Ziel der Übung ist die geistige Ruhe (*śamathā*), durch die man schließlich Klarsicht (*vipaśyanā*) entwickeln kann.

Die „Meditation auf das Widerwärtige“ (*aśubhabhāvanā*) dient dazu, die Leidenschaften, die den Übenden auf dem Weg zu Erleuchtung behindern, zu überwinden.

Das Hauptaugenmerk des 8. Kapitels liegt auf der Meditation der „Gleichsetzung und des Austauschs des Selbst und des anderen“ (*parātmāsamatā* und *parātmaparivartana*). Śāntideva stellt auf diese Weise seine Betrachtungen über das Leid der Wesen und die Notwendigkeit der Beendigung dieses Leides dar, und bietet dem Übenden eine Methode, sich auf diesem Wege weiterzuentwickeln.

⁷⁶*ātmanam cāparāṃś caiva yaḥ śīghram trātum icchati | sa caret paramaṃ guhyaṃ parātmaparivartanam ||*
Siehe VAIDYA (1960), S. 162. Zur Übersetzung siehe STEINKELLNER (2005), S. 115.

Teil II.

2. Edition und Übersetzung

2.1. Einleitung

2.1.1. Über den Sanskrit-Text

Der erste, der den Text der westlichen Welt zugänglich machte, war Minayeff im Jahr 1890. Er stellte den Text anhand von drei Manuskripten zusammen: Das erste Ms., L¹ genannt, stammt aus der Hodgson Collection 2, aus dem India Office. Das zweite Ms., L² genannt, stammt aus der Royal Asiatic Society. Das dritte Ms., M genannt, stammt aus Paris und trägt den Titel *devanāgarī* 85.¹

Die nächste Edition wurde von Haraprasad Śāstri im Jahr 1894 im *Journal of the Buddhist Text Society of India* veröffentlicht.² Aus dem Text geht allerdings nicht hervor, welche Manuskripte Śāstri benutzt hat. Gómez bezeichnet die Edition als eine Kopie von Minayeffs Version.³

La Vallée Poussin veröffentlichte 1901–1914 eine Edition des BCA und der BCAP. Er benutzte Minayeffs Edition und kritischen Apparat, und zusätzlich zwei Manuskripte aus der Bibliothèque Nationale in Paris, nämlich *devanāgarī* 78 und Burnouf 98.⁴ Für die *Pañjikā* standen ihm zwei Manuskripte zur Verfügung, von denen das eine Kapitel 1–9 beinhaltet,⁵ und das andere ausschließlich das 9. Kapitel.⁶

Vaidyas Edition von 1960 stellt eine Erweiterung von la Vallée Poussins Edition zum BCA

¹MINAYEFF (1890), S. 153–154, und PEZZALI (1968), S. 50–51.

²Vgl. ŚĀSTRĪ (1894), S. 1–32.

³Vgl. GÓMEZ (1999), S. 349.

⁴Vgl. LA VALLÉE POUSSIN (1901–1914), S. 1.

⁵Das Ms. wird im Katalog ŚĀSTRĪ (2005), S. 49, unter der Katalognr. 49 beschrieben. Da einige Folios des Manuskriptes fehlen, weist der Text einige Lücken auf. La Vallée Poussin versucht diese mithilfe der tibetischen Übersetzung, die er in Fußnoten angibt, zu füllen.

⁶Das Ms. wird im Katalog ŚĀSTRĪ (2005), S. 51, unter der Katalognr. 51 beschrieben.

2. Edition und Übersetzung

und zur BCAP dar. Er benutzte keine weiteren Manuskripte, fügt aber fehlende Teile des Verstextes ein, und einen Versindex hinzu.⁷

Ebenfalls 1960 wurde eine Edition des BCA von Bhattacharya⁸ herausgegeben, die neben dem Sanskrittext auch den tibetischen Text enthält. In dieser Edition wird der Verstext der BCA-Edition von la Vallée Poussin vervollständigt. Obwohl diese Edition laut Angabe von Nalinaksha Dutt im Vorwort des Buches „sehr kritisch“ ediert wurde,⁹ enthält sie keinen kritischen Apparat, und auch die benutzten Manuskripte werden nicht angegeben.

Der Sanskrit-Text des *Bodhicaryāvatāra* wird in der vorliegenden Arbeit aufgrund der Editionen von Minayeff, Poussin, Haraprasad Śāstri und Bhattacharya und anhand von drei nepalesischen Manuskripten erstellt:

1. KN1: Mikrofilm-scan des Palmblattmanuskriptes der Kesar Library Collection, Kathmandu, Ms. Nr. 124, Reel Nr. C 14/2, aufgenommen 1975¹⁰ im Rahmen des Nepal-German Manuskript Preservation Projekt. Das Ms. besteht aus 73 Blättern, die an den Rändern beschädigt sind. Das Cover trägt eine Notiz in Devanāgarī-Schrift, die den Titel des Textes und einigen weitere Informationen enthält: „Bodhicaryyāvatāra, tāra patrako patra 73, [bhu?]jimola akṣara, Ne.S. (?) 300, Nr. 124“. Der Text des ersten Blattes ist kaum erkennbar, Blatt 1b beginnt mit Vers 1.10a. Das Ms. endet auf Blatt 73 in der 3. Zeile.¹¹ Der folgende Text, der vermutlich den Kolophon enthält, ist kaum lesbar. Die Foliiierung der Blätter befindet sich am rechten Blattrand in der Mitte auf der Rückseite der Blätter (verso) in Devanāgarī-Ziffern, und am linken Blattrand in der Mitte in Alt-Newari. In der Mitte jedes Blattes befindet sich ein Schnurloch. Das Ms. ist in Alt-Newari-Schrift (auch Bhujimol-Schrift genannt) geschrieben, und ist laut Karteikarte der NGMPP auf 300 NS¹² datiert.
2. KN2: Mikrofilm-scan des Palmblattmanuskriptes aus dem Privatbesitz von M.V. Vajrācārya, Kathmandu, Running Nr. E 29265, Reel Nr. E 1518/5, aufgenommen 1983 im

⁷Vgl. VAIDYA (1960), S. VII.

⁸BHATTACHARYA (1960). Da Bhattacharya vor der Fertigstellung der Edition verstorben ist, wurde sie von seinen Schülern fertiggestellt. Vgl. MUKHOPADHYAYA (1961), S. 287.

⁹Vgl. BHATTACHARYA (1960), S. v.

¹⁰Die Jahreszahl ist schlecht erkennbar.

¹¹Die Seitenzahlen sind nicht erkennbar, es handelt sich um das letzte Blatt des Mikrofilm-scans.

¹²Nepal Sambat: Eine nepalesische Zeitrechnung, die im Jahr 880 n. Chr beginnt. Das Manuskript stammt diesen Angaben zufolge aus dem 12. Jahrhundert n. Chr.

Rahmen des NGMPP. Das Ms. ist (zum Zeitpunkt der Aufnahme) in sehr gutem Zustand, und in ordentlicher Handschrift verfasst. Die Schrift wechselt zwischen Newari und Alt-Newari.¹³ Die Folierung befindet sich meist verso auf der rechten Seite mittig in Devanāgarī-Ziffern. Ebenfalls verso auf der linken Seite befinden sich Seitenzahlen in Alt-Newari. In der Mitte jedes Blattes befindet sich ein Schnurloch. Insgesamt besteht das Ms. aus 32 Blättern, von denen die Blätter 2, 3, 4, 5, 6 und 11 fehlen. Das Ms. beginnt mit Vers 1.1, dem ein einleitender Spruch vorangestellt ist, von dem die Hälfte nicht lesbar ist, da die Ecke des Blattes abgebrochen ist. Das Ende des Manuskripts gestaltet sich ungewöhnlich; es endet mitten im Vers 10.32, mit den Worten *bodhicittāvirahitā bodhicaryā*¹⁴*vatāra samāpta. śubham astu.* Da dem Text auch kein Kolophon folgt, gibt es keinen Hinweis auf Entstehungsort und -zeit.

3. TN: Kopie des Manuskriptes der General Library der University of Tokyo, new Nr. 514, old Nr. 264. Das Ms. ist in Newari-Schrift sehr ordentlich geschrieben. An einigen Blättern finden sich abgebrochene Ränder. Die Folierung befindet sich verso, am linken Rand in der Mitte. Am linken Drittel des Blattes findet sich ein Schnurloch, das von einer quadratischen freien Fläche umgeben ist, wobei die erste und letzte Zeile jedes Blattes durchgehend geschrieben sind. Insgesamt enthält das Ms. 58 Folia, es fehlen die Folia Nr. 5–8, 40–43, 56 und 62–63, 65–66 und 74.¹⁵ Der Text beginnt mit *om nāmo buddhāya*, darauf folgt der Vers 1.1. Auf der Rückseite des ersten Blattes befindet sich ein schlecht lesbarer Text in Alt-Newari-Schrift (Bhujimol), der vielleicht Aufschluss über Entstehungszeit und -ort geben würde.¹⁶ Der Text endet im Vers 10.50 mit dem Wort *pratyeka*. Dem Manuskript fehlen unter anderem die für die vorliegende Arbeit relevanten Verse 1–20.

Da *s* und *ś* in allen drei Manuskripten vielfach vertauscht werden, werden die Varianten nicht im Fußnotenapparat festgehalten. Außerdem wird ein unterschiedlicher Sandhi-Gebrauch sowie die Geminatio von Buchstaben nach *r* nicht verzeichnet.

¹³Die Buchstaben haben zum Teil „flat tops“ und zum Teil Häkchen.

¹⁴Bis hier ist der Text Teil des Verses 10.32.

¹⁵Bei den Blättern 1, 3, 33 und 64 ist die Seitenzahl nicht lesbar, weshalb diese Blätter nicht gleich zugeordnet werden können.

¹⁶An den Seiten des Blattes sind die Buchstaben und unter dem Schnurloch sind die Buchstaben verblasst und kaum erkennbar. So war es nur möglich einige Worte des Textes entziffern, den Inhalt konnte ich nicht erfassen.

2. Edition und Übersetzung

Eine Verbesserung des Textes von LVP wurde im Vers 32 (Zeile 64 der vorliegenden Edition) vorgenommen. *Gamiṣyanti* wurde auf *bhaviṣyanti* umgeändert, da neben den Manuskripten KN2 und TN auch die BCAP die Lesart *bhaviṣyanti* aufweist.¹⁷ Obwohl im Vers 4 (Zeile 7 der vorliegenden Edition) beide Manuskripte die Lesart *vipaśyanayā* aufweisen, wurde aufgrund des Versmaßes auf eine Verbesserung des Textes verzichtet.

Der Text der BCAP wird an dieser Stelle nicht abgedruckt. Die Übersetzung bezieht sich auf die Ausgabe von La Vallée Poussin von 1901–1914.

2.1.2. Über den tibetischen Text

Der Text des BCA wurde im Zuge der Verbreitung des Buddhismus nach Tibet ins Tibetische übersetzt. Der tibetische Titel des Textes lautet *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa*, und heißt übersetzt „Eintritt in den Lebenswandel eines Bodhisattva“.¹⁸ Der Text findet sich in allen fünf Tanjur-Versionen (Derge Nr. 3871 und Peking Nr. 5272). Im Kolophon des Textes ist von drei verschiedenen Übersetzungen die Rede: Die erste Übersetzung wurde von dPal brtsegs mit Hilfe von Sarvajñānadeva im frühen 9. Jahrhundert anhand eines Manuskriptes aus Kaschmir durchgeführt.¹⁹ Die zweite Übersetzung stammt von Rin chen bzang po (958–1055), Śākya blo gros und Dharmaśrībhadrā aufgrund eines Manuskriptes auf Madhyadeśa. Die dritte Übersetzung, bei der es sich eigentlich um eine Revision der Zweiten handelt, geht auf Blo ldan shes rab (1059–1109) und Sumatikīrti zurück. Diese Übersetzung fand Eingang in den tibetischen Tanjur, und ist damit die aktuell verbreitete, bekannte Version des BCA.²⁰

Die BCAP wurde am Ende des 10. Jahrhunderts ins Tibetische übersetzt,²¹ und in den Tanjur aufgenommen (Derge Nr. 3872 und Peking Nr. 5273). Als Übersetzer werden Sumatikīrti und Dar ma grags im Kolophon genannt.

Für die Erstellung des Textes in der vorliegenden Arbeit wurden folgende Ausgaben benutzt:

¹⁷Siehe LA VALLÉE POUSSIN (1901–1914), S. 299, Zeile 13.

¹⁸Der Titel unterscheidet sich vom Sanskrit-Titel in einem Detail, da im Sanskrit vom „Eintritt in den Lebenswandel zur Erleuchtung“ im Gegensatz zum Tibetischen „Lebenswandel eines Bodhisattva“ die Rede ist: *bodhi* versus *byang chub sems dpa*. Vgl. DIETZ (1999), S. 28.

¹⁹Saito vermutet, dass es sich bei dieser Übersetzung um die von ihm untersuchte Tun-huang-Fassung handelt. Vgl. SAITO (1993), S. 18.

²⁰Zu den drei Übersetzungen vgl. SAITO (1999), S. 176, SAITO (1997), S. 81 und DIETZ (1999), S. 31.

²¹Vgl. DIETZ (1999), S. 35.

1. Derge (D), Ausgabe der Universität von Tokyo, TAKASAKI U. A. (1977ff.):

- Verstext: 3871 – mdo 'grel, la 23a7–25a1
- Kommentartext: 3872 – mdo 'grel, la 150b2–156b5

2. Peking (P), Ausgabe der Otani Universität, Kyoto, SUZUKI (1955–1961):

- Verstext: 5272 – dbu ma, la 26a5–28a1
- Kommentartext: 5273 – dbu ma, la 166a8–173a6

3. Saitos Ausgabe der Tun-huang Version, SAITO (2000):

- Verstext: S. 41–45

Die Transkription der tibetischen Schrift erfolgt nach der Methode von Wylie. Die alten Schreibweisen *mya* statt *ma* und *gyurd* statt *gyur* werden im Apparat nicht verzeichnet, ebenso wie die häufig auftretende Variation der Partikel *pa* und *ba*. Grundsätzlich wird der Lesart von Derge gefolgt, die anderen Varianten werden im Fußnotenapparat vermerkt.²² Ausschließlich an den Stellen, an denen Peking die eindeutig bessere Lesart enthält, wird eine Verbesserung des Textes von Derge vorgenommen. Bei der Zeichensetzung wird ebenfalls der Ausgabe von Derge gefolgt.

²²Michael Hahn machte die Beobachtung, dass die Derge-Tradition auffallend häufig „signifikant besser zum erhaltenen Sanskrittext passt als die der anderen Textzeugen“, siehe HAHN (1990), S. 65. Das gleiche Phänomen konnte auch Klaus-Dieter Mathes beobachten: „Eine Auswertung der Lesarten, bei denen es eine Sanskritentsprechung gibt, zeigt, daß in 14 Fällen CD mit dem Sanskrittext übereinstimmt, GNP nur in vier Fällen.“ Siehe MATHES (1996), S. 40.

2.1.3. Die Tun-huang-Version des *Bodhicaryāvatāra*

Innerhalb der Funde, die Anfang des 20. Jahrhunderts in der chinesische Provinz Tun-huang entdeckt wurden, fanden sich auch vier Manuskripte des BCA.²³ Der Text der Manuskripte weist einige Unterschiede zur überlieferten Version des BCA auf:

1. Im Kolophon wird der Autor Akṣayamati (Blo-gros-m(y)i-zad-pa), anstelle von Śāntideva genannt.²⁴
2. Die Anzahl der Verse unterscheidet sich deutlich: die Tun-huang-Version enthält 701,5 Verse, wohingegen die überlieferte Version 913 Verse enthält. Die größten Unterschiede finden sich in Kapitel acht und neun.²⁵
3. Die Tun-huang-Version ist in neun Kapitel unterteilt, die überlieferte Version in zehn. Dies kommt dadurch zustande, dass in der Tun-huang-Version das zweite und dritte Kapitel zusammengefasst sind.

Akira Saito, der zahlreiche Publikationen über das BCA veröffentlicht hat, ist der Meinung, dass es sich bei der Tun-huang-Version um eine frühere, authentischere Version des BCA handelt. Die überlieferte Version enthalte hingegen zahlreiche Verse, die erst später hinzugefügt wurden.²⁶ Dieser These folgen andere Wissenschaftler, wie etwa Chiko Ishida, der in einem Artikel die Unterschiede zwischen beiden Versionen im 5. Kapitel herausgearbeitet hat.²⁷

Das 7. Kapitel der Tun-huang-Version, das dem in der vorliegenden Arbeit behandelten 8. Kapitel der verbreiteten Version entspricht, enthält 58 statt 168 Verse. Einige Verse, die zum 8. Kapitel der verbreiteten Version gehören, finden sich im 6. Kapitel der Tun-huang-Version (über die Vollkommenheit der Tatkraft) wieder.²⁸ Der für diese Arbeit ausgewählten Stelle fehlen die Verse 1–3, 24–25 und 34–35. Von diesen scheinen vor allem die Verse 24 und 25

²³Stein 628, 629, 630 und Pelliot 729, vgl. SAITO (1993), S. 13.

²⁴Saito belegt, dass es sich beim Namen Akṣayamati um ein Epitheton für Śāntideva, und somit um den gleichen Autor handelt. Vgl. SAITO (1993), 20–22.

²⁵Vgl. SAITO (1996), S. 258 und DIETZ (1999), S. 34–35.

²⁶Vgl. SAITO (1996), S. 258

²⁷Ishida zeigt, dass die Verse, die ausschließlich in der überlieferten Version enthalten sind, nicht in den Textfluss hineinpassen. Vgl. ISHIDA (1988), S. 34–37.

²⁸Die Verse des 7. Kapitels der Tun-huang-Version entsprechen den Versen 4–23, 26–33, 36–40, 73–74, 76–78, 72, 80–84, 52, 50? (in veränderter Form), 59–60, 58, 61–66, 185, 185b und 186 der überlieferten Version. Außerdem befinden sich im 6. Kapitel der Tun-huang-Version folgende Verse des 8. Kapitels der verbreiteten Version: 91–99, 101, 114–134, 136–138, 155–166, 168–173, vgl. SAITO (2000), S. 33–48.

nicht in den Text hineinzupassen. Betrachtet man den vorangehenden Vers (8.23) und den nachfolgenden Vers (8.26) so finden sich in diesen beiden Versen ähnliche Konstruktionen, die sich vor allem im Sanskrit gut erkennen lassen:

Vers 23:

nindanty alābhinam sattvam **avadhyāyanti** lābhinam |
prakṛtyā **duḥkhasamvāsaiḥ** katham tair jāyate ratiḥ ||23||

Übersetzung:

Sie, [die Narren,] schmähen das unbegüterte Wesen, und denken schlecht vom begüterten.

Wie entsteht Freude mit denen, mit denen das Zusammenleben von Natur aus leidvoll ist?

Vers 26

nāvadhyāyanti taravo na cārādhyāḥ prayatnataḥ |
kadā taiḥ **sukhasamvāsaiḥ** saha vāso bhaven mama ||26||

Übersetzung:

Die Bäume denken nicht schlecht und sind nicht mühevoll zu gewinnen.

Wann werde ich mit ihnen leben, mit denen das Zusammenleben glücklich ist?

Die beiden Verse, die sich dazwischen befinden, handeln von Zuneigung und Eigeninteresse der Narren, und unterbrechen den eben zitierten Vergleich vom Zusammenleben mit Narren und Bäumen. Es ist möglich, dass sie erst später in den Text eingefügt wurden, was Akira Saitos These über das Verhältnis zwischen der Tun-huang-Version und der verbreiteten Version unterstützen würde. Die Stelle ist darüber hinaus noch von Interesse, da sich Vers 25 in keiner tibetischen Version wiederfindet, und die tibetische Übersetzung von Vers 26 von der Sanskrit-Version abweicht. In der tibetischen Fassung der *Pañjikā* findet sich kein Kommentar zu Vers 25; ob auch die Sanskrit-Version keinen Kommentar zu diesem Vers enthält ist nicht mit Sicherheit feststellbar, da sich an dieser Stelle ein Loch im Manuskript befindet. In jedem Fall lässt sich daraus schließen, dass der Text im Laufe der Zeit Änderungen unterworfen war.

2. Edition und Übersetzung

2.1.4. Zur Übersetzung

Das BCA war Thema zahlreicher Übersetzungen, sowohl in asiatische, wie auch in westliche Sprachen. Gómez schätzt die Zahl der zeitgenössischen Übersetzungen auf mindestens 27.²⁹ Desweiteren gibt er eine Liste der Übersetzungen an.³⁰ Für die vorliegende Übersetzung habe ich mich stark an Steinkellners Übersetzung orientiert. Desweiteren wurden für einige Passagen die in Tabelle 2.1 aufgelisteten Übersetzungen zu Rate gezogen.

Jahr	Quellsprache	Zielsprache	Referenz
1907	Sanskrit	Französisch	LA VALLÉE POUSSIN (1907)
1923	Sanskrit	Deutsch	SCHMIDT (2005)
1979	Tibetisch	Englisch	BATCHELOR (1988)
1981	Sanskrit	Deutsch	STEINKELLNER (2005)
1990	Sanskrit	Englisch	SHARMA (1990)
1995	Sanskrit	Englisch	CROSBY UND SKILTON (1995)
1997	Tibetisch	Englisch	PADMAKARA TRANSLATION GROUP (1997)
1997	Sansk. u. Tib.	Englisch	WALLACE UND WALLACE (1997)
2005	Tibetisch	Deutsch	HANGARTNER (2005)

Tabelle 2.1.: Liste der Übersetzungen

Eine Übersetzung der BCAP in Hindi soll³¹ in dem Werk *Bodhicaryāvatāra of Ārya Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Shri Prajñākaramati* aus dem Jahr 1988 von Swami Dwarika Das Shastri vorliegen. Das neunte Kapitel wurde zweimal ins Englische übersetzt, einmal in der Dissertation von Michael SWEET (1976) und einmal in der Dissertation von Peter OLDMEADOW (1994). Das achte Kapitel ist von Akira Saito ins Japanische übersetzt worden; diese Übersetzung findet sich innerhalb des Werkes SAITO (2000). Desweiteren existiert eine Diplomarbeit von Hans Michael Gruber von 1988, in der eine Übersetzung Prajñākaramatis Kommentar zu den Versen 89–108 des achten Kapitels vorliegt.

Wie bereits erwähnt folgt Prajñākaramati im Bezug auf den Stil seines Werkes dem Vorbild der indischen Kommentatoren. Er zitiert Begriffe, um sie im Folgenden zu erklären oder Synonyme dafür anzugeben. Um darzustellen, wie Prajñākaramati den Text aufbaut, folgt nun als Beispiel der erste Teil von Vers 8.27. Bei den fettgedruckten Worten handelt es sich um

²⁹Vgl. GÓMEZ (1999), S. 265.

³⁰Vgl. GÓMEZ (1999), S. 330–331.

³¹Dieses Werk konnte vom Verfasser dieser Arbeit nicht eingesehen werden.

die Zitate, die Prajñākaramati aus dem Vers herausnimmt, um sie zu erklären. Daraus ergibt sich eine eigenwillige Struktur des Textes: ein zitierter Begriff wird durch eine vorangehende oder folgende Erklärung umschrieben.

Vers 27ab: śūnyadevakule sthitvā vṛkṣamūle guhāsu vā |

Kommentar zu Vers 27ab: śūnyadevakule janasaṃkīrṇatārahite **sthitvā** nivasya, rātrim-ekāṃ uṣitvā dve vā yathābhilāṣaṃ **vṛkṣamūle** vṛkṣasyādhastāt. parvatādiṣu guhyapradeśā **guhāḥ** tatra vā.

Übersetzung von Vers 27ab: In einem leeren Tempel verweilend, an der Wurzel eines Baumes oder in Höhlen

Übersetzung des Kommentars zu Vers 27ab: „In einem leeren Tempel“, der frei von der Fülle der Menschen ist, „verweilend“, lebend, ein oder zwei Nächte, freiwillig „an der Wurzel eines Baumes“, unter einem Baum, verweilend. Oder Höhlen, die an einem geheimen Ort im Berg und dergleichen sind.

Da diese Explikationen den Hauptbestandteil des Textes bilden, würde es wenig Sinn machen, um einen schönen Struktur willen den Text in anderer Form zu übersetzen. So ergibt sich im Deutschen dieselbe eigenwillige Struktur des Textes, die das Verstehen des Textes verkompliziert. Aus dem Vers zitierte Begriffe befinden sich in der vorliegenden Übersetzung in Anführungszeichen.

2.2. Sanskrit Verstext

- 1 vardhayitvaivam utsāhaṃ samādhau sthāpayen manah |
2 vikṣiptacittas tu narah kleśadamṣṭrāntare sthitaḥ || 1 ||
- 3 kāyacittavivekena vikṣepasya na saṃbhavaḥ |
4 tasmāl lokaṃ parityajya vitarkān parivarjayet || 2 ||
- 5 snehān na tyajyate loko lābhādiṣu ca tṛṣṇayā |
6 tasmād etat parityāge vidvān evaṃ vibhāvayet || 3 ||
- 7 śamathena vipaśyanāsuyuktaḥ kurute kleśavināśam ity avetya |
8 śamathaḥ prathamam gaveṣaṇīyaḥ sa ca loka nirapekṣayābhiratyā || 4 ||
- 9 kasyānityeṣv anityasya sneho bhavitum arhati |
10 yena janmasahasrāṇi draṣṭavyo na punaḥ priyaḥ || 5 ||
- 11 apaśyann aratiṃ yāti samādhau na ca tiṣṭhati
12 na ca tṛpyati drṣṭvāpi pūrvavad bādhyate tṛṣā || 6 ||
- 13 na paśyati yathābhūtaṃ saṃvegād avahīyate |
14 dahyate tena śokena priyasaṃgamakāṅkṣayā || 7 ||
- 15 tac cintayā mudhā yāti hrasvam āyur muhur muhuḥ |
16 aśāśvatena mitreṇa dharmo bhraśyati śāśvataḥ || 8 ||
- 17 bālaiḥ sabhāgacarito niyataṃ yāti durgatiṃ |
18 neṣyate viṣabhāgaś ca kiṃ prāptaṃ bālasaṃgamāt || 9 ||
- 19 kṣaṇād bhavanti suhṛdo bhavanti ripavaḥ kṣaṇāt |

7 vipaśyanā] vipaśyanayā KN1; vipaśyanayā KN2; † TN 7 -vināśam] KN1; vighātam KN2; † TN 11 na ca] KN2; ca na KN1; † TN

1–42 vardhayitvaivam...mām evānye] om. TN 3 -vivekena] LVP, ME, B, HS; vitarkena ME v.l. M 5 tyajyate] LVP, ME, B, HS; tyajate ME v.l. L2 6 vidvān evaṃ] LVP, B, HS; vidhān evaṃ ME 6 vibhāvayet] LVP, ME, B; vicārayet ME v.l. M, L2; HS 7 vipaśyanā] LVP, ME, B; vipaśyanayā ME v.l. M; HS 7 suyuktaḥ] LVP, ME, B, HS; suprayuktaḥ ME v.l. L2 12 bādhyate] LVP, ME, B, HS; bādhyate ME v.l. L2 13 paśyati] LVP, ME, B, HS; paśyanti ME v.l. L2 13 saṃvegād avahīyate] LVP, ME, B; saṃvegād atra hīyate HS 15 yāti] LVP, ME, B, HS; yānti ME v.l. L2 18 neṣyate viṣabhāgaś] LVP, ME, B, HS; neṣyante viṣabhāgaś ME v.l. L2

- 20 toṣasthāne prakupyanti durārādhāḥ prthagjanāḥ || 10 ||
- 21 hitam uktāḥ prakupyanti vārayanti ca mām hitāt |
- 22 atha na śrūyate teṣāṃ kupitā yānti durgatiṃ || 11 ||
- 23 īrṣyotkrṣṭāt samād dvandvo hīnān mānaḥ stuter madaḥ |
- 24 avarṇāt pratighaśceti kadā bālād dhitam bhavet || 12 ||
- 25 ātmotkarṣaḥ parāvarṇaḥ saṃsāraratisaṃkathā |
- 26 ity ādy avaśyam aśubham kiṃcid bālasya bālataḥ || 13 ||
- 27 evaṃ tasyāpi tatsaṅgāt tenānarthasamāgamaḥ |
- 28 ekākī vihariṣyāmi sukham akliṣṭamānasaḥ || 14 ||
- 29 bālād dūraṃ palāyeta prāptam ārādhayet priyaiḥ |
- 30 na saṃstavānubandhena kiṃ tūdāsīnasādhuvāt || 15 ||
- 31 dharmārthamātramādāya bhṛṅgavat kusumān madhu |
- 32 apūrva iva sarvatra vihariṣyāmy asaṃstutaḥ || 16 ||
- 33 lābhī ca satkṛtaś cāham icchanti bahavaś ca mām |
- 34 iti martyasya saṃprāptān maraṇāj jāyate bhayam || 17 ||
- 35 yatra yatra ratim yāti manaḥ sukhavimohitam |
- 36 tat tat sahasraguṇitam duḥkham bhūtvopatiṣṭhati || 18 ||
- 37 tasmāt prājño na tām icched icchāto jāyate bhayam |
- 38 svayam eva ca yāty etad dhairyaṃ kṛtvā pratīkṣatām || 19 ||

22 durgatiṃ] KN2; durgatiḥ KN1; † TN 27 ānarthasamāgamaḥ] ānartaḥ samāgamaḥ KN1, KN2 † TN
36 bhūtvō] KN1; bhūto KN2; † TN 36 opatiṣṭhati] KN2; opatiṣṭhate KN1; † TN 37 prājño] KN2;
prājñata KN1; † TN 37 tām] tām KN1, KN2; † TN

21 hitāt] LVP, B; hitān ME; HS 23 īrṣyotkrṣṭāt samād dvandvo] LVP; īrṣyotkrṣṭān samān dvandvo ME;
īrṣyotkrṣṭāt samādvandvo ME v.l. M; īrṣyotkrṣṭān samān dvandvo ME v.l. L2; īrṣyotkrṣṭān samān dvandvo HS;
īrṣyotkrṣṭāt samādvandvo B 25 ātmotkarṣaḥ] LVP, ME, B, HS; ātmotkarṣe ME v.l. M 27 ānarthasamāgamaḥ]
LVP, ME, B, HS; ānartaḥ samāgamaḥ ME v.l. L2 30 sādhuvaṭ] LVP, ME, B, HS; sādhuvaṭaḥ ME v.l. L2
31 kusumān madhu] LVP, B, HS; kusumān madhuḥ ME 35 yatra yatra] LVP, ME, HS; yatra tatra B
35 sukhavimohitam] LVP, ME, HS; sukhavimohitaḥ ME v.l. L2; sukhābhimohitam B 36 opatiṣṭhati] LVP,
ME, B, HS; opatiṣṭhate ME v.l. L2, M 38 pratīkṣatām] LVP, B; pratīkṣyatām ME, HS

2. Edition und Übersetzung

- 39 bahavo lābhino 'bhūvan bahavaśca yaśasvinah |
40 saha lābhaya śobhis te na jñātāḥ kva gatā iti || **20** ||
- 41 mām evānye jugupsanti kiṃ prahr̥ṣyāmy ahaṃ stutaḥ |
42 mām evānye praśaṃsanti kiṃ viṣṭdāmi ninditaḥ || **21** ||
- 43 nānādhimuktikāḥ sattvā jinair api na toṣitāḥ |
44 kiṃ punar mādr̥śair ajñais tasmāt kiṃ lokacintayā || **22** ||
- 45 nindantyalābhinam sattvam avadhyāyanti lābhinam |
46 prakṛtyā duḥkhasaṃvāsaiḥ katham tair jāyate ratiḥ || **23** ||
- 47 na bālaḥ kasyacin mitram iti cokaṃ tathāgataiḥ |
48 na svārthena vinā prītir yasmād bālasya jāyate || **24** ||
- 49 svārthadvāreṇa yā prītir ātmārtham prītir eva sā |
50 dravyanāśe yathodvegāḥ sukhahānikṛto hi saḥ || **25** ||
- 51 nāvadhyāyanti taravo na cārādhyāḥ prayatnataḥ |
52 kadā taiḥ sukhasaṃvāsaiḥ saha vāso bhavenmama || **26** ||
- 53 śūnyadevakule sthitvā vṛkṣamūle guhāsu vā |
54 kadānapekṣo yāsyāmi pṛṣṭhato 'navalokayan || **27** ||
- 55 amameṣu pradeśeṣu vistīrṇeṣu svabhāvataḥ |
56 svacchandacāryanilayo vihariṣyāmy ahaṃ kadā || **28** ||
- 57 mṛtpātramātra vibhavaścaurāsaṃbhogacīvaraḥ |
58 nirbhayo vihariṣyāmi kadā kāyamagopayan || **29** ||
- 59 kāyabhūmiṃ nijāṃ gatvā kaṅkālair aparaiḥ saha |
60 svakāyaṃ tulayiṣyāmi kadāśatanadharmināṃ || **30** ||

41 kiṃ prahr̥ṣyāmy] KN1; katham hr̥ṣyāmy KN2 † TN **51** cārādhyāḥ] TN; cāl◇rādhyā KN2; cārādhyā KN1; **57** -āsaṃbhoga-] āsaṃbhogya KN1, KN2; āsaṃyoga TN; **59** saha] KN1, KN2; sahaḥ TN; **60** śatana-] KN2, patana KN1, TN

42 ninditaḥ] LVP, ME, B, HS; vininditaḥ ME v.l. M **55** amameṣu] LVP, ME, B; asameṣu HS **57** cīvaraḥ] LVP, ME, B, HS; cīvaraṃ ME v.l. L2 **60** śatana-] LVP, B, ME v.l. M; satana ME; sattana ME v.l. L2; satata HS

- 61 ayam eva hi kāyo me evaṃ pūtir bhaviṣyati |
 62 śṛgālā api yad gandhān nopasarpeyur antikam || 31 ||
- 63 asyaikasyāpi kāyasya sahaajā asthikhaṇḍakāḥ |
 64 pṛthak pṛthak bhaviṣyanti kimutānyaḥ priyo janāḥ || 32 ||
- 65 eka utpadyate jantur mriyate caika eva hi |
 66 nānyasya tadvyathābhāgaḥ kiṃ priyair vighnakāraḥ || 33 ||
- 67 adhvānaṃ pratipannasya yathāvāsaparigrahaḥ |
 68 tathā bhavādhvagasyāpi janmāvāsaparigrahaḥ || 34 ||
- 69 caturbhiḥ puruṣair yāvat sa na nirdhāryate tataḥ |
 70 āśocyamānolokena tāvad eva vanaṃ vrajet || 35 ||
- 71 asaṃstavāvirodhābhyām eka eva śarīraḥ |
 72 pūrvam eva mṛto loka mriyamāṇo na śocati || 36 ||
- 73 na cāntikacarāḥ kecicchocantaḥ kurvate vyathāṃ |
 74 buddhādy anusmṛtiṃ cāsyā vikṣipanti na kecana || 37 ||
- 75 tasmād ekākitā ramyā nirāyāsā śivodayā |
 76 sarvavikṣepaśamanī sevitavyā mayā sadā || 38 ||
- 77 sarvānyacintānirmuktaḥ svacittaikāgramānaḥ |
 78 samādhānāya cittasya prayatiṣye damāya ca || 39 ||

63 asyaikasyāpi] KN1, KN2; asyaikasyaiva TN; 64 pṛthak bhaviṣyanti] KN2, TN; pṛthagamiṣyanti KN1
 71 eka] KN1, KN2; ekam TN 71 śarīraḥ] KN2; sarīraḥ KN1, śarīrakam TN 72 mṛto] KN1, KN2;
 mṛtam TN 72 mriyamāṇo] KN1, KN2; mriyamāṇam TN 76 mayā sadā] TN; sadā mayā KN1, KN2; mayā
 sadā

64 pṛthak bhaviṣyanti] pṛthag gamiṣyanti LVP, ME, B, HS 71 śarīraḥ] LVP, ME, B, HS; śarīrakam ME
 v.l. M 72 śocati] LVP, ME, B, HS; socyati ME v.l. L2 76 mayā sadā] LVP, B; sadā mayā ME, HS

2.3. Tibetischer Verstext

- 1 (D 23a7, P 26a5) de ltar brtson 'grus bskyed nas ni
2 yid ni ting nge 'dzin la bzhag
3 sems ni rnam par g-yengs pa'i mi
4 nyon mongs mche ba'i phrag na gnas || 1 ||
- 5 lus dang sems ni dben pa yis
6 rnam par (D 23b) g-yeng ba mi 'byung ngo
7 de bas 'jig rten spang bya zhing
8 rnam par rtog pa yongs su dor || 2 ||
- 9 chags pa'i phyir dang rnyed sogs la
10 sred pas 'jig rten mi spong ste
11 de bas 'di dag yongs spongs la
12 mkhas pas 'di ltar dpyad par bya || 3 ||
- 13 zhi gnas rab tu ldan pa'i lhag mthong gis
14 nyon mongs rnam par 'joms par shes byas nas
15 thog mar zhi gnas btsal bya de yang ni
16 'jig rten chags pa med la mngon dgas 'grub || 4 ||
- 17 mi rtag su zhig mi rtag la
18 yang dag chags par byed pa yod
19 des ni tshe rabs stong phrag (P 26b) tu
20 sdug pa mthong bar yong mi 'gyur || 5 ||
- 21 ma mthong na ni dgar mi 'gyur
22 yid kyang mnyam 'jog mi 'gyur la
23 mthong yang ngoms par mi 'gyur bas
24 sngar bzhin sred pas gdung bar 'gyur || 6 ||

1–12 de ltar brtson... dpyad par bya] om. T 2 bzhag] D; gzhang P; †T 4 mche ba] mchi ba D; †T 7 'jig rten] D; sdug bsngal P; †T 8 rtog pa] D; rtog pa'ang P; †T 13 rab tu] D, P; rab du T 13 ldan pa'i] D, P; ldan pa T 13 mthong gis] D, T; m....gi P 16 'jig rten] D, P; 'jigs rten T 16 med la] D, P; myed pa T; myed la T v.l. St.629 19 des] D, T; de P 19 phrag tu] D; dag tu P; phrag du T 21 dgar] D, P; dga' T; dga'r T v.l. St.629 24 sngar] D, P; snga T

25 sems can rnam la chags byas na
 26 yang dag nyid la kun nas sgrib
 27 skyo ba'i sems kyang 'jig par byed
 28 tha mar mya ngan gdung bar 'gyur || 7 ||

29 de la sems pa 'ba' zhig gis
 30 tshe 'di don med 'da' bar 'gyur
 31 rtag pa med pa'i mdza' bshes kyis
 32 g-yung drung chos kyang 'jig par 'gyur || 8 ||

33 byis dang skal ba mnyam spyod na
 34 nges par ngan 'gror 'gro 'gyur te
 35 skal mi mnyam par khrid byed na
 36 byis pa bsten pas ci zhig bya || 9 ||

37 skad cig gcig gis mdza' 'gyur la
 38 yud tsam zhig gi dgrar yang 'gyur
 39 dga' ba'i gnas la khro byed pas
 40 so so'i skye bo mgu bar dka' || 10 ||

41 phan par smras na khro bar byed
 42 bdag kyang phan las bzlog par byed
 43 de dag ngag ni ma mnyan na
 44 khros pas ngan 'gror 'dong par 'gyur || 11 ||

45 mtho la phrag dog mnyam dang 'gran
 46 dma' la nga rgyal bstod na dregs
 47 mi snyan brjod na khong khro skye
 48 nam zhig byis las phan pa thob || 12 ||

49 byis dang 'grogs na byis pa la
 50 bdag bstod gzhan la smod pa dang

36 bsten pas] brten pas P; bstend pas T **37** gcig] D, P; cig T **37** mdza'] D, T; mdzar P **38** zhig gi] P; gyis ni D; gcig gis T **41** phan par] D, P; phan ba T **42** bzlog par] D, P; zlog par T **44** khros pas] P, T; khro bas D **44** 'dong par] P, T; 'gro bar D **45** mnyam dang] D, T; mnyam la P **46** dregs] D, P; 'dreg T **48** byis las phan pa thob] D, P; byis la phan sems yod T **50** bstod] D, P; stod T

2. Edition und Übersetzung

- 51 'khor bar dga' ba'i gtam la sogs
52 mi dge cis kyang nges par 'byung || 13 ||
- 53 de ltar bdag dang (D 24a) gzhan bsten pa
54 des ni phung bar 'gyur bar zad
55 des kyang bdag don ma byas la
56 bdag kyang de don mi 'gyur bas || 14 ||
- 57 byis las thag ring byol bar bya
58 phrad na dga' bas mgu byas te
59 'dris chen nyid du mi 'gyur bar
60 tha mal pa tsam legs par bya || 15 ||
- 61 bung bas me tog sbrang rtsi bzhin
62 chos kyi don tsam blangs nas ni
63 kun la sngon chad ma mthong bzhin
64 'dris pa med par gnas par bya || 16 ||
- 65 (P 27a) bdag ni rnyed mang bkur sti bcas
66 bdag la mang po dga'o zhes
67 de 'dra'i snyems pa 'chang gyur na
68 shi ba'i 'og tu 'jigs pa skye || 17 ||
- 69 de bas rnam par rmongs pa'i yid
70 gang dang gang la chags gyur pa
71 de dang de bsdongs stong 'gyur du
72 sdug bsngal nyid du gyur cing ldang || 18 ||
- 73 de bas mkhas pas chags mi bya
74 chags pa las ni 'jigs pa skye
75 'di dag rang bzhin 'dor 'gyur bas

51 gtam la sogs] D, P; gtam las stsogs T 55 ma] myi T 56 de] D, P; de'i T 57 byol bar] D, P; 'byol bar T 58 na] D, P; nas T 58 dga' bas] dga' ba T v.l. St.629 59 'gyur bar] D, T; 'gyur bas P 61 me tog] D, P; men tog T; me tog v.l. St.629 63 kun la] P, T; kun las D 64 'dris pa] D, P; 'dis pa T 65 sti] stir? P; bsti T 67 'dra'i] D, P; 'dri'i T 67 'chang] D, P; tshang T 68 'og tu] D, P; 'og du T 69 de] D, P; bde T 72 cing] D, T; zhing P 74 'jigs pa] D, P; 'jig pa T 75 'dor 'gyur bas] D, P; 'dong gyur bar T

76 brtan par gyis te rab tu rtogs || **19** ||

77 rnyed pa dag ni mang byung zhing

78 grags dang snyan pa byung gyur kyang

79 rnyed dang grags pa'i tshogs bcas te

80 gang du 'dong ba'i gtol med do || **20** ||

81 bdag la smod pa gzhan yod na

82 bstod pas bdag dgar ci zhig yod

83 bdag la bstod pa gzhan yod na

84 smad pas mi dgar ci zhig yod || **21** ||

85 sems can mos pa sna tshogs pa

86 rgyal bas kyang ni mi mgu na

87 bdag 'dra ngan pas smos ci dgos

88 de bas 'jig rten bsam ba btang || **22** ||

89 sems can rnyed pa med la smod

90 rnyed pa can la mi snyan brjod

91 rang bzhin 'grog dka' de dag gis

92 dga' ba ji ltar skye bar 'gyur || **23** ||

93 gang phyir byis pa rang don ni

94 med par dga' ba mi 'byung bas

95 byis pa 'ga' yang bshes min zhes

96 de bzhin gshegs pa rnam kyis gsungs || **24** ||

97 (*fehlt im tibetischen Text*) || **25** ||

98 nags na ri dags bya dag dang

99 shing rnam mi snyan rjod mi byed

100 'grog na bde ba de dag dang

101 nam zhig lhan cig bdag gnas 'gyur || **26** ||

77 mang] D, T; ma P 85 tshogs pa] D, P, T; tshogs pas T v.l. St.629 88 bsam ba] D, T; bsams pa P
 88 btang] D, P; gtang T 91 de] D, T; 'di P 92 ji] D, P; ci T 94–97 gang phyir...kyis gsungs] om.
 T 95 byis pa 'ga' yang bshes min zhes] byis dang bshes pa dga' med ces P; †T 98 dag] P, T; rnam D
 99 rjod] D, T; brjod P 101 cig] D, P; gcig T

2. Edition und Übersetzung

- 102 phug gam lha khang stong pa'am
103 ljon (D 24b) shing drung du gnas bcas te
104 nam zhig rgyab tu mi lta zhing
105 chags pa med par 'gyur zhig gu || 27 ||
- 106 sa phyogs bdag gir bzung med pa
107 rang bzhin gyis ni yangs rnams su
108 rang dbang spyod cing chags med par
109 nam zhig bdag ni gnas par 'gyur || 28 ||
- 110 lhung (P 27b) bzed la sogs nyi tshe dang
111 kun la mi mkho'i gos 'chang zhing
112 lus 'di sba ba ma byas kyang
113 'jigs med gnas par nam zhig 'gyur || 29 ||
- 114 dur khrod song nas gzhan dag gi
115 rus gong dag dang bdag gi lus
116 'jig ba'i chos can dag tu ni
117 nam zhig mgo snyoms byed par 'gyur || 30 ||
- 118 bdag gi lus ni 'di nyid kyang
119 gang gi dri yis wa dag kyang
120 drung du nyer 'gro mi 'gyur ba
121 de lta bur ni 'gyur bar 'ong || 31 ||
- 122 lus 'di gcig pu byung ba yang
123 lhan cig skyes pa'i sha rus dag
124 zhig ste so sor 'gyes 'gyur na
125 mdza' ba gzhan lta ci zhig smos || 32 ||
- 126 skye na gcig bu skye 'gyur zhing
127 'chi na'ang de nyid gcig 'chi ste

102 khang] D, P; gang T 102 stong pa] D, P; stong ba T 103 te] D, P; ste T 106 gir] D, P; gis T
110 la sogs] D, P; las stsogs T 112 'di] D, T; ni P 112 sba ba] D, T; sba bar P 113 gnas par] P, T;
gnas pa D 115 rus] D, P; dus T 116 chos] D, T; tshog P 116 dag tu] D, P; dag du T 117 snyoms] D,
P; snyom T 118 bdag gi] D, P; bdag ni T 119 wa] D, P; lwa (?) T 120 'gro] D, T; 'gror P 125 lta]
P, T; dag D 126 na] na'ang P; bo T

- 128 sdug bsngal skal gzhan mi len na
 129 gegs byed mdza' bas ci zhig bya || **33** ||
- 130 lam dag tu ni zhugs pa rnam
 131 ji ltar gnas ni 'dzin byed ltar
 132 de bzhin srid pa'i lam zhugs pa'ang
 133 skye ba'i gnas ni yongs su 'dzin || **34** ||
- 134 'jig rten kun nas gdung bzhin du
 135 ji srid skyes bu bzhi yis ni
 136 de las de ni ma bteg pa
 137 de srid du ni nags su song || **35** ||
- 138 bshas med 'khon pa'ang med byas nas
 139 lus 'di gcig pu dben gnas te
 140 snga nas shi dang 'drar brtsis nas
 141 shi na'ang mya ngan byed pa med || **36** ||
- 142 drung na 'khod pa su dag kyang
 143 mya ngan gnod pa byed med pas
 144 'di yis sangs rgyas rjes dran sogs
 145 sus kyang g-yengs par 'gyur ba med || **37** ||
- 146 de bas shin tu mdangs dga' ba'i
 147 nags tshal tshegs chung bde skyid cing
 148 g-yeng ba thams cad zhi byed par
 149 bdag nyid gcig pu gnas par bya || **38** ||
- 150 bsam pa gzhan ni kun btang ste
 151 (P 28a) bdag la sems (D 25a) pa gcig pu yis
 152 sems ni mnyam par gzhang phyir dang
 153 dul bar bya phyir brtson te bya (D 25a1, P 28a1) || **39** ||

129 gegs] D, P; bgegs T **132–139** lam dag. ...su song] om. T **138** bshas] D; bshes P, T **140** snga nas] D, P; snga na T **140** brtsis nas] D, P; brtsis na T **144** 'di] D, T; de P **144** yis] D, P; yi T **144** sogs] D, P; stsogs T **146** shin tu] D, P; shin du T **147** skyid] D, P; skyed P **148** cad] D, P; chad T **149** bya] D, T; byed P **150** gzhan ni] D, T; gzhan gyis P **151** gcig pu] D, T; gcig pa P **153** brtson] D, P; brton T

2.4. Tibetischer Kommentartext

1 (D 150b2, P 166a8) de ltar bzod pa'i rjes la brtson 'grus brjod nas. (P 166b) de nas nags su
2 gnas par bya. mnyam par gzhag la brtson bya zhing. mi sdug la sogs bsgom par bya. zhes
3 gsungs pa.

4 **ad Vers 1ab** de ltar brtson 'grus bskyed nas ni. zhes pa la sogs pas rtogs par bya bar 'dod
5 nas 'jug par byed de. de ltar brjod pa'i g-nyen po bsten pa la sogs pas mi mthun pa'i phyogs
6 rtsad nas bton pas brtson 'grus spel bar byas nas lhun gyis grub par 'jug pas bstan par bya
7 zhing ting nge 'dzin te. mnyam par gzhag pa la yid de sems rtse gcig tu gzhag par bya ste. de
8 la gzhag par bya zhing bsdad par bya'o zhes pa'i tha tshig go. ci'i phyir zhe na.

9 **ad Vers 1cd** rnam par g-yeng ba'i zhes smos so. ni zhes pa ni gtan tshigs yin la gang gi
10 phyir mi ste skyes bus ting nge 'dzin med par rnam par g-yeng ba'i sems te mnyam par ma
11 bzhag pa nye bar spyod pas brtson 'grus dang ldan yang srin po lta bu'i nyon mongs pa rnams
12 kyi mche ba'i phrag na ste. dbus na gnas la des kham du byas nas yod pa'o.

13 de lta bas na de la re zhig ting nge 'dzin gyi mi mthun pa'i phyogs rnam par g-yeng ba
14 spang bar 'dod nas gzhi 'cha' ba.

15 **ad Vers 2** lus dang sems ni zhes pa la sogs pa gsungs te. lus dben pa ni skye bo dang 'grogs
16 pa spangs pa yin la. sems dben pa ni 'dod pa la sogs pa'i rnam par rtog pa spangs pa nyid
17 de. de ltar lus dang sems dag gi rnam par mi dben pa la zhen pa med pa nyid kyis rnam par
18 g-yeng ba ste. de dag gi gzengs bstod pa nyid la dmigs pa nyid kyis rab tu gnas pa zhes bya
19 ba'i don to. mi 'byung ba ste mi skye ba'o. gang gi phyir de ltar yin pa de'i phyir dang por
20 'jig rten te. (D 151a) rang gi gnyen dang bshes la sogs pa'i mtshan nyid spang bar bya ste dor
21 bar bya'o. rnam par rtog pa ni sems (P 167a) rnam par g-yeng ba'i rgyu yin te. yongs su dor
22 zhing yongs su spang bar bya'o.

23 de la 'jig rten mi spang ba'i rgyu re zhig dgag par 'dod nas.

24 **ad Vers 3** rnyed dang zhes pa la sogs pa gsungs te. bdag dang bdag gi ba'i 'dzin pas yongs
25 su 'jug pa'i mngon par zhen pa ni chags pa ste. de'i phyir 'jig rten mi spong la. rnyed ba la
26 sogs pa la sred pas kyang ngo. sogs pa'i sgras ni bkur sti dang. snyan pa dang. tshigs su bcad

5 bsten pa] P; bstan pa D 10 ma] om. P 23 spang ba] D; spong ba P 26 snyan pa dang] D; snyan
dang P

27 pa la sogs pa yongs su bzung ste. de rnams la sred pas te rab tu 'dod pas so. ngang gi sgras ni
28 'jig rten mi spong zhes pas rnyed pa la sogs pa la'ang sdud do. gang gi phyir 'di'i rgyu mi
29 spong ba de bas na'o. 'di dag ste chags pa dang rnyed pa la sogs pa la'am. 'jig rten na'ang
30 spong ba na rgyu mtshan du gyur pa'o. 'chad par 'gyur ba 'di ltar brtag par bya zhing bsam
31 par bya'o.

32 **ad Vers 4** de nyid zhi gnas zhes pa la sogs pa gsungs pa la. zhi gnas ni sems rtse gcig pa'i
33 mtshan nyid kyi ting nge 'dzin yin la. de dang rab tu ldan pa zhes pa ston to. 'dir yang rab tu
34 sbyar ro. yang na gtan tshigs kyi don la gsum pa yin te. zhi gnas kyi rgyus lhag mthong dang
35 ldan pa'am lhan cig pa'i don yin te. zhi gnas dang lhan cig tu lhag mthong dang ldan pa'o
36 zhes so. lhag mthong ni ji lta bur gyur pa'i de kho na nyid yongs su shes pa'i rang bzhin gyi
37 shes rab yin la. de dang ldan pa ni zung du 'jug pas zhugs pa'i lam gyi sbyor bas nyon mongs
38 pa 'joms shing spong bar byed de zhes shes par bya ste go bar byas nas so. nyon mongs pa
39 las grol bar 'dod pas zhi gnas thog mar te dang por btsal bya ste nye bar bya zhing bskyed par
40 bya'o zhes pa'i tha tshig go. de'i rjes la ni lhag mthong ste mnyam par gzhas pas ji lta bur
41 gyur pa shes pa nyid du ste. gang brjod pa. mnyam gzhas yang dag ci bzhin du. shes (P 167b)
42 par 'gyur zhes thub pas gsungs. phyi rol g-yo ba bzlog pa yis. (D 151b) sems ni zhi las g-yo
43 mi 'gyur. de yang ni zhi gnas so. 'jig rten ni 'jig rten yul du byas pa la'o. ltos pa med pa ni
44 mngon par dga' ba spangs pa ste. de nyid kyis 'grub ste gzhan gyis ma yin no D; zhes pa'i
45 don to.

46 mngon par dga' zhing ltos pa med pa nyid 'chad par 'gyur ba'i gzhung rgyas par bstan par
47 'dod nas.

48 **ad Vers 5** mi rtag ces pa la sogs pa gsungs te. sems dang ldan pa su zhig rang nyid mi
49 rtag pa ste bu la sogs pa mi rtag pa rnams la chags par 'gyur bar ji ltar rgyu gang gis te rgyu
50 mtshan gang gis rigs shing rung bar 'gyur stong phrag ni skye ba du ma yin te. mthar thug pa
51 med pa'i 'khor bar 'khor ba na brgya la zhig na yang sdug pa mthong ba ma yin no. gzhan
52 yang dga' bar byed pas na sdug par brjod la.

53 de yang 'di na med do zhes so.

54 **ad Vers 6** ma mthong na ni zhes pa la sogs pa gsungs te. gang gi tshe de re zhig de mthong
55 ba de'i tshe dga' bar 'dir mi 'gyur te. yid mi bde ba de nyid kyis ting nge 'dzin la 'jog par mi

28 zhes pas] D; zhes pa P 34 tshigs] om. P 43 ltos pa] D; bltos pa P 44 D; zhes pa] D; zhes P
46 ltos pa] D; bltos pa P 46 bstan par] P; bsten par D 49 ste bu la sogs pa mi rtag pa] om. P

2. Edition und Übersetzung

56 'gyur te mi gnas pa nyid du 'gyur la. de la dmigs pa la nus pa med pa yin te. sems rnam par
57 'khrug pa'i phyir ro zhes pa'i don to. 'on te gal te yang sdug pa mthong ba 'dir 'gyur ba de
58 ltar na mthong yang ngoms par mi 'gyur te slar yang lhag par sred pas gdungs par 'gyur la. de
59 mthong bar 'dod pas sngar bzhin du ste. ma mthong ba dang 'dra bar gdung bar 'gyur ro.

60 gzhan yang don nyams pa thams cad kyi rgyu sdug pa dang phrad pa yin no zhes bstan pa'i
61 phyir.

62 **ad Vers 7** yang dag gyur pa zhes pa la sogs pa gsungs te sdug pa dang phrad par 'dod pas
63 yang dag par gyur pa ste ma nor ba'i yon tan dang skyon mi mthong ste mi shes so. zhen pa
64 de nyid kyis skyo la 'jig rten nyams par 'gyur ro. de nyid dang (P 168a) phrad par 'dod pas
65 sreg par 'gyur te mya ngan de yis te. yud tsam yang rgyun ma chad par gyur pas so. mya ngan
66 des ni zhes pa ni yid gdud bar gyur ba de nyid kyis sreg par byed do. yongs su gdung bar
67 byed do. sdug dang phrad par 'dod pa ni sdug pa dang phrad cing sbyor ba'o. de la 'dod pas
68 te sred pa rgyur gyur pas slar yang. (D 152a) yang nas yang du lhag cing lhag par tshor bar
69 byed pas so.

70 de dang phrad pas ni don med pa'i rgyu nyid de zhes de la

71 **ad Vers 8ab** sems pa zhes pa la sogs pa 'dis kyang ston par byed de. de la ni sdug pa yin
72 la. yang na phrad pa de la'o. sems kyis de'i yon tan la rtag tu sems pas so. ci ltar yang bdag
73 sdug pa 'di dang phrad pa rgyun chad par ma gyur zhes pa'am. de la sems zhugs pas so. don
74 med pa nyid ni tshe'i 'du byed skad cig re re la zad par 'gyur ba ste. dge ba'i las cung zad
75 tsam la yang yang dag par sbyar ba ma yin no zhes dgongs la.

76 gang gi don du tshe zad par byas pa ma yin no zhes so. de ltar na yang mdza' bshes brtan
77 pa yin no zhe na.

78 **ad Vers 8cd** rtag pa med pa'i zhes pa la sogs pa gsungs te. nges par 'jig par 'gyur bas mi
79 gnas pa'i phyir mi rtag pa'i mdza' bshes kyi rgyus chos 'jig pas te yongs su nyams par 'gyur
80 ba yin la. rtag pa ni dus ring po'i gnas skabs su tshogs su gyur pa'i phyir dang. 'bras bu chen
81 po nyams pa med pa'i phyir ro.

62 zhes pa] om. P 66 kyis] D; kyi P 67 sdug] D; sdug pa P 71 sdug pa] D; sdug pa la P 73 dang]
D; dag P 76 mdza'] D; 'dza' P 79 mdza'] D; 'dza' P 79 'jig] D; 'jigs P 80 skabs su] D; skabs P

82 de ltar gyur na yang 'ga' zhig dang 'grog pa las nges par phan pa dang bde ba'i rgyu
83 mtshan thob par gyur na de ci'i phyir rnam pa thams cad du 'gog par byed ce na.

84 **ad Vers 9** 'dir byis pa zhes pa la sogs pa gsungs te. de dang 'grog pa las don med pa ma
85 gtogs par 'dod pa mchog cung zad kyang thob par mi 'gyur te. de ltar yang byis pa so so'i
86 skye bo dang lhan cig skal ba mnyam par spyod pa ste. spyod pa mtshungs (P 168b) pas ngan
87 'gror nges pa nyid du 'gro bar 'gyur te. de dang 'dra ba'i las spyad pa'i phyir dang. 'phags
88 pa'i chos las phyi rol du gyur pa'i phyir la. 'on te 'phags pa'i chos kyi rjes su zhugs pa ni de
89 dang mi 'dra ba'i las byed par 'gyur ba de'i tshe skal pa mi mnyam pa ste mnyam por spyod
90 pa'i byis pa mi 'dod de sdang bas na byis pa zhes pa dang 'brel to. 'dir byed pa po la gsum pa
91 yin te. de ltar na 'jig rten gnyi ga la gnod pa'i phyir ro. byis pa dang 'grog pas ci zhig 'thob
92 ste. phan pa dang bde ba'i rgyu ste. lhag pa cung zad kyang med (D 152b) do zhes pa'i don to.

93 rjes su mthun pa spyad kyang bdag gis bya bar mi nus so zhes

94 **ad Vers 10** skad cig ces pa la sogs pa gsungs te. gang gi dgos pa cung zad la brten nas
95 skad cig tsam gyis mdza' bar 'gyur te grog su 'gyur ro. rgyu mtshan cung zad tsam la dmigs
96 nas skad cig tsam nyid kyis de nyid dgra ste mi mthun par 'gyur te. log par sems pa'i phyir ro.
97 de rnams la nges par rgyu mtshan yod pa yang ma yin no. gang zhig brgya la sems dga' ba'i
98 gnas te dga' ba'i khyad par la bzlog pa'i dbang gis khro bar byed do. so so'i skye bo 'phags
99 pa ma yin pa mgu bar dka' ba yin te. sdug bsngal dang bcas pas mgu bar nus pas so.

100 byis pa'i chos gzhan yang spang ba'i don du

101 **ad Vers 11** phan pa zhes pa la sogs pa ston par mdzad do. 'di ni bya ba yin la 'di ni bya ba
102 ma yin no zhes brjod cing smras pa na khro bar 'gyur te zhe sdang bar 'gyur ro. yang phan pa
103 dang mi phan pa brjod pa 'dzin par mi 'gyur te. slar yang bdag phan pa las zlog par byed la.
104 khyod gcig pu ngal ba'i 'bras bu 'di nyams su blangs nas ci bya zhes bdag de la zhugs pa de
105 la des zlog par byed do. gal te byis pa de rnams kyi tshig ma mnyan na zhes pa ni lhag ma'o.
106 gal te de'i tshig la brnyas nas rang gi phan pa la 'jug par byas pa (P 169a) de'i tshe khro bar
107 byed de. bdag gi tshig las 'di ma log go zhes pas so. de la phan pa ma yin pa byed pa yin no
108 zhes las des bskul bas ngan 'gror 'gro bar 'gyur ro.

84 'grog pa] D; 'gogs pa P 84 med pa] D; med par P 85 gtogs par] D; gtogs pa P 89 mi mnyam pa]
om. P 90 'brel to] D; 'brel te P 90 gsum pa] D; gsum P 92 rgyu ste] P; rgyu de D 95 tsam gyis] D;
tsam gyi P 96 nyid kyis] D; nyid kyi P 98 gnas te dga' ba'i] om. P 101 mdzad do] D; mdzad de P
107 bdag gi] P; bdag gis D 108 zhes las] D; zhes nas las P

2. Edition und Übersetzung

- 109 byis pa'i chos gzhan 'di la yang skyo bar bya'o zhes bstan pa'i phyir
- 110 **ad Vers 12** phrag dog ces pa la sogs pa gsungs te. bdag las khyad par mchog tu gyur pa'i
111 rigs dang rig pa dang nor la sogs pa dang ldan pa la phrag dog ste. gzhan gyi phun sum tshogs
112 pa la mi bzod pa skye bar 'gyur ba'o. don gyis na de rnams nyid dang bdag mnyam zhing
113 mtshungs pa la 'gran pas rtsod do. bdag pas dman pa ste zhan pa la mngon pa'i nga rgyal te
114 nga ni mchog yin no zhes mngon pa'i nga rgyal ba'i phyir ro. bstod pas dregs pa ni bden pa
115 dang bden pa ma yin pa'i yon tan brjod pa na bdag chen po (D 153a) yin no zhes sgro 'dogs
116 pas dgod par byed do. mi snyan brjod pa ste bdag gi nyes pa bsgrags pa thos pa las te don
117 gyis na mi snyan pa brjod pa las khong khro ba ste zhe sdang skye'o. de ltar na nam zhig ste
118 dus 'ga' zhig na byis pa las phan par 'gyur ba nam yang ma yin no zhes pa'i don to.
- 119 'dis kyang byis pa rnams yongs su spangs nas gnas par bya'o zhes bstan pa'i phyir.
- 120 **ad Vers 13** byis las byis pa lan zhes pa la sogs pa gsungs te. byis pa gcig la byis pa gzhan
121 las 'di lta bu la sogs pa'i mi dge ba ste dge ba ma yin pa nges par skye par 'gyur ro. ci lta bur
122 zhe na. bdag la bstod pas de thos pa dang shes pa la sogs pas mchog tu bsngags pa'o. thos
123 pa la sogs pa sba ba'i don du gzhan la smod pa ste nyes pa sgrogs pa'o. 'khor bar dga' ba ni
124 mngon par dga' ba yin te. de'i gtam ni de la bsngags pa ste. 'dod pa'i yon tan rnams la yang
125 dag par bstod pa'i phyir te. 'di lta bu la sogs (P 169b) pa'i rnam pa de ltar ro.
- 126 **ad Vers 14ab** de ltar de dang zhes pa ni gzhan dang yin pa ste. de dang 'brel pa de bzhin
127 gnyis pa dang 'grogs pas so. mi dge ba cung zad du nges par gyur to. gang gis de ltar yin pa'i
128 rgyu des na phung bar 'gyur ba ste mi dge ba 'byung bar 'gyur te. byis pa 'di dang 'grogs pa
129 la thob par 'gyur ro.
- 130 de'i phyir 'phags pa'i chos la rjes su bslab pa'i don du
- 131 **ad Vers 14cd** gcig pu ste byis pa dang 'grogs pa dang bral bas gnyis pa med par rgyu bar
132 bya'o. de dang bral bas bde ba ste bya ba 'di ni bya ba'i khyad par yin no. ci ltar zhe na. des
133 na yid ni sbyor bas zhes te. de dang 'grogs pa spangs pa'i phyir te des byas pa'i nyon mongs
134 pa dang bral ba'i phyir ro. snga ma la 'di ni gtan tshigs kyi tshig yin no. yang na bde ba ni lus
135 kyi yin la. nyon mongs med yid kyis zhes pa ni yid las byung ba yin no.
- 111 dang rig] om. P 111 ldan pa la] D; ldan pa P 112 skye bar] P; skya bar D 112 de rnams nyid]
P; de rnams D 114 nga ni] P; ngan D 114 mngon pa'i] D; mngon par P 114 dregs pa] P; drags pa D
115 bden pa] D; bden pas P 116 bsgrags pa] D; bsgrag pa P 126 'brel pa] D; 'brel pa ste. P 126 bzhin]
D; gzhan P

136 de'i phyir byis pa'i skye bo dang 'grogs pas sdug bsngal ba spong bar 'dod pas de dang
137 'grogs par mi bya'o zhes bstan pa'i phyir

138 **ad Vers 15** byis las zhes pa la sogs pa gsungs te. (D 153b) byis las te thams cad du shin tu
139 thag ring bar byol bar bya ste 'bros par bya zhing ji ltar de dang brgya la yang phrad par mi
140 'gyur bar bya'o zhes pa'i don to. 'on te brgya la ste dbang thang gis phrad pa de'i tshe phrad
141 cing tshogs pa na bsten par bya ste dga' bas te. dga' ba'i rnam pa'i nye bar spyod pas bsten
142 par bya'o. sten pa na yang 'dris chen nyid du mi 'gyur bar te. bsnyen bkur re ba'i bsam pas
143 ma yin pa'o. yang na 'dris chen ni rjes su chags pa ma yin gyi 'on kyang chags sdang dang
144 bral bas tha mal ba bzhin du ste. dam pa'i spyod pa gzu bo lta bur ro.

145 skye bo bzang po dang lhan cig spyod pa 'dis kyang bslab par bzhed nas.

146 **ad Vers 16** chos kyi don tsam zhes pa la sogs pa gsungs te. chos kyi ched 'di ni chos don
147 te. de nyid 'ba' zhig tsam ni de tsam mo. de blangs nas ni (P 170a) bzung nas te snying po
148 blang bar byas nas zhes pa'i don to. bung ba bzhin du ni sbrang rtsi byed bzhin du ste. me tog
149 las sbrang rtsi len pa bzhin du'o. yang na chos nyid kyi don ni dgos pa ste. 'di chos gos dang
150 bsod snyoms la sogs pa yin no zhes tshig bsdu'o. byis pa dang 'grogs pa la rgyab kyis phyogs
151 te. sngon med bzhin du ste zla ba gsar pa dang 'dra bar gnas skabs kun tu'am yul kun tu gnas
152 par bya'o. 'dris pa med pa ni ngo shes pa med pa ste. gnas par bya ni der re dang bral bar
153 zhes pa'i don to.

154 de ltar na sdug pa dang 'grogs pa'i rgyu chags pa bsal nas. da ni rnyed pa la sogs pa la sred
155 pa 'jig rten mi gtong ba'i rgyu spong bar bya'o zhes bstan par bya ba'i phyir.

156 **ad Vers 17** bdag ni rnyed pa mang zhes pa la sogs pa gsungs te. 'di'i rnyed pa gang yin pa
157 de la de skad ces bya ste. chos gos dang bsod snyoms la sogs pa'i rnyed pa dang ldan pas
158 bdag rnyed pa can dang bkur sti byas pa'ang yin te skye bos mchod pa yin no. bdag la dga'
159 ba ni 'dod pa yin la mang po yang du ma yin te. skye bo mang pos 'dod pa zhes pa'i don to
160 zhes pa ni de ltar sems pa na 'di ltar sa steng ste mi yin la. shi ba'i 'og tu 'jigs pa skye'o. ci
161 lta bur (D 145a) gyur pa la zhe na. ma bsams par thob pa la glo bur du'o. de ltar na thams cad
162 du nges par 'chi ba yid la byas pas 'jig rten pa'i skye bo la sems pa'i spyod pa yongs su bsam

138 thams cad du] D; thams cad P 139 bar] P; sar D 139 dang] D; dag P 140 thang] om. P 141–
142 bsten par] D; brten par P 142 sten pa] D; bsten pa P 143 chen ni] D; chen po P 145 spyod pa] D;
spyod par P 150 bsdu'o] D; sdud do P 155 spong bar] D; spang bar P 157 snyoms] D; snyoms pa P

2. Edition und Übersetzung

163 pas ci zhig bya ste dgos pa cung zad kyang med de blang bar bya ba ma yin no zhes pa'i tha
164 tshig go.

165 byis pa dang 'grog pa sdug bsngal gyi rgyu nyid do zhes

166 **ad Vers 23** sems can rnyed pa med la zhes pa 'dis kyang ston te. sems can rnyed pa med
167 pa ste rnyed pa dang bral ba yin la. bsod nams ma byas pa'i nyon mongs pa 'dis bsod snyoms
168 la sogs pa shin tu nyon mongs pas mi rnyed do zhes 'phya bar (P 170b) byed do. rnyed pa
169 can la yang mi snyan par brjod de. yon bdag gam sbyin pa po rnams kyis dad pas mchod nas
170 sbyin pa po dang yon bdag rnams tshul 'chos la sogs pas dad par byas nas chos gos la sogs
171 pa'i rnyed pa thob pa yin te. gzhan du na gzhan la yang de lta bu'i yon tan yod na cis na 'di
172 nyid kyis thob la gzhan gyis ma yin zhes de la ma dad par byed cing tshig de ltar smra'o. de
173 ltar gnyi ga la yang de rnams las sems zhi ba yod pa ma yin te. de 'di ltar rang bzhin gyis sdug
174 bsngal gyi rgyu yin pa'i phyir ro. yang na gang byis pa'i skye bo de rnams sdug bsngal bas
175 gnas pa yin pa de la de skad ces bya'o. de dag gis ni de lta bur gyur pas te. lhan cig tu 'grog
176 par gyur pas dga' ba ji ltar skye bar 'gyur te ma yin no zhes pa'i don to.

177 byis pa snying grog kyang brten pa ma yin par gang gi phyir

178 **ad Vers 24** byis pa zhes pa la sogs pa gsungs te. grog po ni snying du sdug pa yin la. de
179 bzhin gshegs pas gsungs pa ni lung rnams su gsungs pa yin no. ci'i phyir zhe na. gang gi
180 phyir rang la dgos pa med par byis pa gang la yang dga' ba skye bar mi 'gyur te. de'i phyir de
181 med pa las bzlog par 'gyur ro. de kyang byis pa dang 'grog pa yin na yang bstan pa ma yin
182 no. de la byams par byas pas kyang so so'i skye bo mgu bar mi nus so. de lta bas na de dang
183 'grog pa las byung ba'i nyes pa spang ba'i (D 154b) ched du bde ba dang yid bde bas dben
184 pa 'dod pas gnas par bya ste.

185 bdag gis dgon pa la sogs pa bsten pa la gnas par bya'o zhes nas de'i phan yon bstan pa'i
186 phyir.

187 **ad Vers 26** shing rnams zhes pa la sogs pa gsungs te. shing rnams smod par mi byed pa ni
188 ljon shing rnams so. rab tu bsgrims nas zhes pa ni nags la sogs pa rnams su de dang rjes su

167 snyoms] D; snyoms pa P 168 'phya bar] D; 'cha' bar P 169 yon] D; yon tan P 169 sbyin pa po
rnams kyis] D; sbyin pa po rnams kyis P 172 gzhan gyis] D; gzhan P 172 smra'o] D; sma'o P 179 gsungs
pa] P; gsungs pas D 181 de] P; des D 181 bstan pa] P; brtan pa D 185 bsten pa] D; brten pa P

189 mthun pa'i yang dag par spyod pas bsten mi dgos pa ni bstan par bya ba ma yin te. nags na
 190 'grog pa na (P 171a) bsams pa ngan pa dang bral ba'i phyir ro. de'i phyir bdag nam zhig
 191 shing rnams dang lhan cig tu 'grog par 'gyur. ci lta bur gyur ba zhe na. bde bar 'grog pas te
 192 'di lta smon pa yin la bde ba'i rgyu yin pas bde ba yin no zhes sngar bzhin du'ang

193 yang gcig pu rgyu bar bya ba la dga' bar bya bar

194 **ad Vers 27** phug gam zhes pa la sogs pa gsungs pa la. lha gang ni skye bo'i tshogs dang
 195 bral ba yin te. gnas bcas ni ci lta 'dod par nub gcig gam gnyis ngal bso zhing gnas pa'o. ljon
 196 shing gi drung ni shing gi 'og yin la. phug ni ri la sogs pa rnams su gsang ba'i yul yin te der
 197 yang ngo. ltos pa med pa ni zhen pa med pa yin te. 'gyur zhig gu ni smon pa'i gnas 'ga' yang
 198 med pas so. de nyid kyi phyir rgyab tu mi lta ba ni phyis ldog pa med pa'i phyir ro.

199 yang gzhan gsungs pa.

200 **ad Vers 28** sa phyogs zhes pa la sogs pa la. 'gegs par byed pa gang gis kyang sngar bdag
 201 gir ma byas pa yangs shing rgya che ba yid bde bar byed pa rnams su ste. rang bzhin gyis ni
 202 rang nyid kyis so. de lta bu rnams su bcas ma ma yin pas gnas par bya'o. nam zhig bdag ces
 203 pa ni smon pa ste. 'dir gnas pa'i bde ba gang yin pa de bstan pa'i phyir. rang dbang zhes pa la
 204 sogs pa gsungs te. rang dbang du spyod pa ni gzhan dbang gis 'jug pa ma yin la gnas med pa
 205 ni gnas dang bral ba yin te gang la gnas pa la zhen pa dang bral bas gang la gnas med pa ste.
 206 gang la yang bdag gir byas pa med pa'i phyir ro. de lta bur gyur pa gang dang yang 'brel pa
 207 med pa yin te lhag ma ni go sla'o. yang 'di lta 'dod pa. (D 155a)

208 chung bas smon par bya ba yin no zhes bstan pa'i phyir.

209 **ad Vers 29** sa'i lhung bzed tsam zhes pa la sogs pa gsungs la. sa'i lhung bzed ni sa'i rang
 210 bzhin gyi slong snod do. de nyid 'ba' zhig ni de tsam yin la. de lta bu'i bdog pa gang gi yin
 211 pa de la de skad ces bya'o. (P 171b) kun la mi mkho ba ni phyag dar khrod las gos byas pa'i
 212 phyir te yongs su longs spyad par bya ba ma yin pa dang. mkho ba ma yin pa zhes pa'i tha
 213 tshig go. de lta bu'i chos gos gang gi gos yin pa de la de skad ces bya'o. gnyis po 'di gzhan
 214 gyi sa 'phrog pa ma yin te. de nyid kyi phyir 'jigs pa med pa dang. lus gson pa la ltos pa med

189 bstan par] D; bsten par P 189 yin te] D; yin pa ste P 190 bsams pa] D; bsam pa P 192 bzhin
 du'ang] D; bzhin du 'ong P 205 gnas pa] D; gnas P 205 zhen pa] D; zhes pa P 209 gsungs] D; gsungs
 pa P 214 ltos pa] D; bltos pa P

2. Edition und Übersetzung

215 pa yin la. de nyid lus 'di sba ba ma byas kyang zhes pas ston te. phyi dang nang gi bdag nyid
216 kyi yongs su bzung ba med pa'i phyir bsrung ba dang bral ba yin no.

217 mi rtag pa 'di yang zhen pa 'dor ba'i rgyu yin pas thams cad du bsten par bya'o zhes tshigs
218 su bcad pa gsum gyis gsungs pa ni.

219 **ad Verse 30-32** lus kyi gnyug ma'i sar song nas. zhes pa la sogs pa yin te. lus kyi gnyug
220 ma'i sa ni dur gyis ste. lus kyis yun ring por gnas nas kyang de bzhin du mthar gtugs pa'i
221 phyir ro. gzhan rus zhes pa ni sngar shi ba rnams kyi rus pa yin la rus pa ni rnag dang ldan
222 pa'o. de'i chos can ni de'i rang bzhin la. bdag gi lus ni 'di nyid kyang. zhes pa la sogs pas de
223 nyid mgo snyoms par ston par byed de. 'di ltar zhes pa ni rus pa gzhan zhu ba dang rang gi lus
224 po 'dra ba la brjod do. rus pa ste smad par 'gyur ba'o. ji lta bur gyur pa zhe na. gang gi dri'i
225 zhes pa la sogs pa gsungs te. shin tu dri nga bas lce sbyang zas de don du gnyer bas kyang
226 bzod par dka' ba yin no. sdug pa dang 'grogs pa ni des kyang dgag par ston pa ni lus 'di gcig
227 pu zhes pa la sogs pa gsungs pa la. lus 'di gcig pu byung ba ni gcig pa nyid du brtags pa'i lus
228 yin la. lhan cig skyes pa ni lus dang lhan cig skyes pa'i rus du ma yin la. so sor 'gyes par gyur
229 pa ni bral bar 'gyur na (D 155b) zhes pa'i don to. mdza' ba dang gzhan lta ci zhig smos pa ni
230 so sor ci'i phyir mi 'gyur zhes pa'i don te. gang thams cad du bral ba nyid du 'gyur ro zhes
231 pa'o.

232 de ltar gyur na yang bu dang chung ma la sogs (P 172a) pa rtag tu bdag gi bde ba dang sdug
233 bsngal gyi grogs su gyur pas de. rnams la rjes su chags par bya bar 'os pa nyid do zhe na.

234 **ad Vers 33** skye bo gcig pu zhes pa la sogs pa gsungs te. skye ba dang 'chi ba dag gi sdug
235 bsngal gang gis kyang thun mong du byed par mi 'gyur te. thams cad kyi bar skabs su rang gi
236 las kyis bskyed pa'i bde ba dang sdug bsngal nyid myong bar 'gyur te. de'i phyir 'di mngon
237 par zhen pa tsam nyid do. sdug bsngal gyi skal pa de gang gi phyir gzhan bdag las tha dad pa
238 rjes su chags pa byas pa de la sdug bsngal ba de'i cha ste shas len par 'gyur. de'i de yang de
239 nyid kyis myong bar bya ba'i phyir. de'i phyir dge ba'i phyogs kyi gegs byed pa'i mdza' bsad
240 gos pa cung zad kyang yod pa ma yin no.

241 de kho na nyid du gang la la'i mdza' ba cung zad kyang gang gis kyang yod pa ma yin no
242 zhes bstan pa'i phyir.

223 snyoms par] D; snyom par P 223 rang gi] D; rang gis P 224 gang gi] P; rang gi D 225 sogs pa]
D; sogs la P 228 yin la] D; yin P 229 don to] D; don te P 229 dang] D; dpag P 232 bdag gi] D;
bdag gis P 236 bskyed pa] D; skyed pa P 239 gegs] D; gags P

243 **ad Vers 34** lam dag tu ni zhes pa la sogs pa gsungs te. lam du zhugs pa ni phyogs 'ga' zhig
 244 tu 'gro bar rtsol ba yin la. ji ltar gzhan du 'gro ba dang lhan cig tu gnas gcig ste 'du khang la
 245 sogs pa'i gnas 'dzin par 'gyur ba de bzhin du 'khor bar yang las kyi dbang du gyur pas 'khor
 246 ba na skye ba ni rigs gcig pa dang snag gi gnyen mtshams la sogs pa rnams dang gnas gcig pa
 247 ste. skye ba'i gnas yongs su len to. slar yang de spangs nas 'ga' zhig tu gcig pu 'gro bar 'gyur
 248 te. der su zhig kyang de dang lhan cig tu 'gro ba ma yin no. de'i phyir gang la la'i dngos por
 249 gyur pa'i grogs la la yang yod pa ma yin no. des na don med stong phrag bskyed ba'i rgyu
 250 rang nyid kyis brtags nas su zhig gis grogs su byed par 'gyur ro zhes pa'o.

251 mdza' ba'i skyon de ltar brjod nas. yang gcig pu nyid kyi yon tan 'di dag yin no zhes tshigs
 252 su bcad pa gsum gyis (D 156a) bstan pa'i phyir.

253 **ad Vers 35-37** 'jig rten zhes pa la sogs pa gsungs te. da ni gson pa'i mtha' mi 'dod kyang
 254 nges par 'chi bar (P 172b) 'gyur bas khyim na gnas pa'i stobs kyis dor bar bya ba yin pa de
 255 bas na de ltar rang nyid kyis gson pa nyid na dor bar rigs so. de nas zhes pa ni khyim nas so.
 256 mya ngan med par zhes pa ni kyi dud ces pa la sogs pa brjod pa'i tshig gis yongs su gdungs
 257 pa 'jig rten gyi gnyen la sogs pas ma byas pa de srid nyid du'o. de las dang po nyid du nags su
 258 'gro bar bya'o. yang 'dir yon tan gyi khyad par ci lta bu yod ce na. bshes med ces pa la sogs
 259 pa gsungs te. rjes su chags pa dang 'khon pa dang bral ba'i phyir ro. shi na yang mya ngan
 260 byed pa med pa ni mya ngan gyis bskyed pa'i sdug bsngal brten par mi 'gyur ba'o. ci'i phyir
 261 zhe na. 'jig rten na ni sngar nyid shi. gang gi tshe khyim nas byung ba de nyid kyi tshe rang
 262 gi bshes dang gnyen la sogs pa'i 'jig rten gyi yul na'o. yon tan gzhan 'di yang yod par drung
 263 na 'khod par zhes bya ba la sogs pa gsungs te. drung na 'khod pa ni nye bar gnas pa'i gnyen
 264 dang rigs gcig pa la sogs pa rnams yin te. nad pa de dang bral bas mya ngan te. mya ngan
 265 skyed pa dang gnod pa byed pa yang yod pa ma yin te. bdag nyid kyi lus dang dag dang yid
 266 la gdung bar byed pa ma yin no. yang na de rnams kyi mya ngan mthong bas 'chi ba po'i yid
 267 gdung bar byed pa ma yin no. 'di'i zhes pa ni skye bo dang 'grogs pa dang bral ba'i ste. 'chi
 268 ba'i dus na yon tan 'di 'ba' zhig ni ma yin no. 'on kyang sangs rgyas rjes dran la sogs pa'ang
 269 yin la. sogs pa'i sgras ni de kho na nyid yid la byed pa'am chos rjes su dran pa yang ngo.

270 **ad Vers 38** de bas zhes pa la sogs pas ni mjug sdud par byed de. gcig pu ni chags pa med
 271 par rgyu bas so. nyams dga' ba ni bde ba skyed pa'i rgyu yin pa'i phyir la. tshegs chung ba ni

251 gcig pu] D; gcig tu P 253 sogs pa] D; sogs P 258 ci lta bu] D; ci lta P 262 gzhan] D; bzhan P
 264 dang bral bas] D; dang ma bral bas P

2. Edition und Übersetzung

272 sdug bsngal gyi gnyen po yin pa'i phyir te. bde ba skyed pa ni mngon par mtho ba dang nges
273 par legs pa thob pa'i rgyu yin pa'i phyir la (D 156b) g-yeng ba thams (P P 173a) cad zhi bar
274 byed pa ni lus dang ngag dang yid kyis nyes par spyod pa'i rnam par g-yeng ba thams cad zhi
275 bar byed pa yin te. zlog par byed pa'i rgyu yin pa'i phyir ro. bdag gis rtag tu bsten par bya.
276 zhes pa ni 'di nyid la mngon par zhen pas zhen pa med par bya zhes pa'i don to. de ltar skye
277 bo dang 'grogs pa spangs pas lus rnam par dben pa bshad nas.

278 sems rnam par dben pa bshad pa'i phyir.

279 **ad Vers 39** bsam pa gzhan ni zhes pa la sogs pa gsungs te. bsam pa gzhan kun ni mi bden
280 pa'i rnam par rtog pa'i rang bzhin te de rnams btang ba ni de dang bral ba'o. bdag gi sems ni
281 rtse gcig gis zhes pa ni rtse gcig pa ni gtso bo yin te. sems de yid la byed pa gang la yod pa de
282 la de skad ces bya ste. de lta bu'i sems gang la yod pa de ni de skad ces brjod pa'am. sems
283 rtse gcig pas gcig tu dbang du gyur par de'i rgyu ba la lta bar brtson pa'am. dmigs pa nges pa
284 la 'brel ba'i yid gang gi yin pa zhes tshig sdud pa yin la. de lta bur gyur pa'i yang dag par
285 mnyam par gzhang pa la sems zhi bar gnas pas gzhang par bya ste. de la brtson par 'gyur par
286 'gro bar bya zhing de la rtse gcig pas sbyar bar bya'o zhes pa ni gdul bar bya ste yang dang
287 yang du dmigs pa de nyid la sbyor ba'am phyi'i rnam par g-yeng ba dgag pa'i phyir de la
288 sems mnyam par gzhang pa ni gnyen po yin pa'i phyir ro. (D 156b5, P 173a6)

273 zhi bar] D; zhi P 277 lus] D; las P 286 gdul bar] D; 'dul bar P

2.5. Übersetzung

Das achte Kapitel: Über die Vollkommenheit der Versenkung (*dhyānapāramitā*)

[LVP 285₁₋₁₄] So wurde nach der [Vollkommenheit der] Geduld die [Vollkommenheit der] Kraft behandelt; und was [bereits in der *Śikṣāsamuccaya*] gesagt wurde, nämlich

„Dann soll er in den Wald gehen
sich in meditativer Sammlung vertiefen und [sich auch in der Meditation auf das]
Widerwärtige³² und dergleichen üben.“³³,

das beginnt [Śāntideva mit dem ersten Vers] „Nachdem [der Bodhisattva] auf diese Weise Kraft entwickelt hat. . .“ zu lehren:

Vers 1ab:

**Nachdem [der Bodhisattva] auf diese Weise Kraft entwickelt hat,³⁴ möge er
seinen Geist in meditativer Konzentration stabilisieren.**

[Zuerst] wurde durch die Anwendung und dergleichen der auf diese Weise genannten [Gruppe der] Gegenmittel die Hindernisse beseitigt, [und] „nachdem [der Bodhisattva] die Kraft entwickelt hat“, [d. h.] nachdem er mühelos weiterkommend stark geworden ist, möge er seinen Geist „in meditativer Konzentration“, in meditativer Sammlung, bei der der Geist einsgerichtet ist, „stabilisieren“, [den Geist] dazu bringen, dort zu verbleiben. Das heißt, er möge [den Geist in meditativer Konzentration] fixieren. Warum, sagte [Śāntideva im nächsten Teil des Verses]:

³²*āśubha* (das Widerwärtige, das Unreine): *āśubhabhāvanā* (die Meditation auf das Widerwärtige) bezeichnet eine bestimmte Meditationsform, bei der sich der Übende auf „unreine“ oder „widerwärtige“ Objekte konzentriert. So führe beispielsweise eine intensive Betrachtung des menschlichen Körpers als Unrein zur Überwindung der negativen Emotionen Begierde und Lust. Vgl. KEOWN (2004), S. 23 und HEDINGER (1984), S. 106–115.

³³Hier handelt es sich um ein Zitat aus der *Śikṣāsamuccaya*, Vers 20bd. BENDALL (1992), S. XLV, wobei Bendalls Edition der *Śikṣ.* einen geringfügigen Unterschied gegenüber Poussins Edition der BCAP aufweist. *bhāṇayed aśubhādikam* in BENDALL (1992), S. XLV, versus *bhāṇayec cāśubhādikam*, LA VALLÉE POUSSIN (1901–1914), S. 285.

³⁴Siehe 7. Kapitel des BCA, über die Vollkommenheit der Tatkraft.

2. Edition und Übersetzung

Vers 1cd:

Denn ein Mensch, dessen Geist zerstreut ist, verbleibt zwischen den Fangzähnen der Laster (*kleśa*).

„Denn“ (*tu*³⁵) hat [hier] die Bedeutung eines Grundes. „Denn ein Mensch“, eine Person, deren Verhalten das eines Nicht-Konzentrierten ist, „deren Geist“ ohne meditativer Sammlung „zerstreut ist“, „verbleibt“, selbst wenn sie die [Vollkommenheit der] Kraft besitzt, „zwischen“, inmitten, der „Fangzähne“ der Laster, wie [wenn sie in den Fangzähnen von] Dämonen [stecken würde]. Sie würde eben von diesen gefressen werden.

[LVP 286₁₋₉] Deshalb, um nun das Hindernis der meditativen Konzentration zu beseitigen, sagte er, die Grundlage [für seine These] schaffend, Folgendes:

Vers 2:

Durch die körperliche und geistige Abgeschiedenheit³⁶, stellt sich Zerstreuung nicht ein.

Deshalb soll man, nachdem man die Welt verlassen hat, auf [zerstreuende] Gedanken verzichten.

„Körperliche Abgeschiedenheit“ [heißt], den Kontakt mit den Menschen zu vermeiden. „Geistige Abgeschiedenheit“ [heißt], Gedanken der Leidenschaft (*kāma*) und dergleichen zu vermeiden. Das heißt, Zerstreuung „stellt sich nicht ein“, entsteht nicht, dadurch, dass man – wenn Körper und Geist [von der Welt] abgeschieden sind – nicht anhaftet (*nirāsaṅga*), weil sich diese beiden (also Körper und Geist) [über die Welt und zerstreuende Gedanken] erhoben haben, insofern, als [die Zerstreuung nun] von keinem Objekt mehr gestützt wird. Weil das so ist, „deshalb“, soll [der Bodhisattva], nachdem er „die Welt“, die gekennzeichnet ist durch die eigenen Verwandte und Freunde und dergleichen, „verlassen hat“, zurückgelassen hat, auf frühere „Gedanken“, die der Grund für die Zerstreuung des Geistes ist, „verzichten“, [sie] sein lassen.

[LVP 286₁₀–287₂] Indem er aufzeigt wie der Grund für das Nicht-Verlassen der Welt zu differenzieren ist, sagte er dazu :

³⁵Die Partikel *tu* hat eigentlich adversative Funktion und wird üblicherweise mit „jedoch“, „aber“ oder Ähnlichem übersetzt. Der Kommentator gibt hier für *tu* die ungewöhnliche Bedeutung eines Grundes an, wodurch man zu der Übersetzung „denn“ gelangt.

³⁶Ad *viveka* vgl. Kapitel 3.

Vers 3:

**Aus Begierde und aus Verlangen nach Gewinn und dergleichen verlässt
man die Welt nicht.**

Deshalb möge der Kluge für ihr Verlassen Folgendes bedenken.

„Begierde,“ Zuneigung, besteht im Ergreifen von ich (*ātma*) und mein (*ātmīya*). Deswegen, und aus „Verlangen nach Gewinn und dergleichen“, verlässt man die Welt nicht. Aufgrund des Wortes „und dergleichen“ (*ādi*) sind Ruhm, Ehre, Ansehen und dergleichen inkludiert. Durch das Wort „und“ wird [der Satzteil] „aus Verlangen“, aus Habsucht, nach diesen mit [dem Satzteil] „verlässt man die Welt nicht“ verbunden. Weil das der Grund ist, diese [Welt] nicht zu verlassen, „deshalb möge der Kluge“, der Weise, verursacht (*kāraṇam*) durch das Verlassen dieser Welt, oder aber auch durch Begierde und Gewinn und dergleichen³⁷ „Folgendes“, das gelehrt wird, bedenken.

[LVP 287₃–288₁] Eben das sagte er:

Vers 4:

**„Einer, der durch geistige Ruhe mit Klarsicht versehen ist, vernichtet die
Laster“. So denkend,
soll er zuerst die geistige Ruhe suchen; sie [ergibt sich] durch die Gleichgül-
tigkeit gegenüber der Freude in der Welt.**

„Geistige Ruhe“ (*śamatha*) ist meditative Konzentration (*samādhi*), die dadurch gekennzeichnet ist, dass der Geist einsgerichtet ist. Wenn [grammatikalisch] analysiert wird, dass „versehen“ [mit] „mit diesem“ [geht] (d. h. mit dem Instrumental), ist hier so zu konstruieren: Entweder liegt ein Instrumental in der Bedeutung eines Grundes vor: „Geistige Ruhe“ ist die Ursache dafür, dass einer „mit Klarsicht versehen“ ist. Oder [es liegt ein Instrumental] in der Bedeutung „mit“ [vor]: Einer, der „versehen mit Klarsicht“ zusammen mit „geistiger Ruhe“ ist.

„Klarsicht“ (*vipaśyanā*) ist die Weisheit (*prajñā*), welche das umfassende Wissen der Realität so wie sie ist zum Wesen hat. Damit [d. h. mit Klarsicht] ist er versehen. Durch die Anwendung des Weges der die Verbindung [von Klarsicht und geistiger Ruhe] mit sich

³⁷In La Vallée Poussins Ausgabe findet sich an dieser Stelle das Wort *lobhādīnām*, „Verwirrung und dergleichen“. Vermutlich sollte hier, ebenso wie im Vers, *labhādīnām*, „Gewinn und dergleichen“ stehen. Der tibetische Text unterstützt diese These: *’di dag ste chags pa dang rnyed pa la sogs pa la’am*.

2. Edition und Übersetzung

bringt, „vernichtet“, zerstört, er die Laster. „So denkend“, das erkennend, soll der, der von den Lasten befreit zu werden wünscht, „zuerst“, am Anfang, die „geistige Ruhe“ suchen. Das heißt, [damit] soll er beginnen; danach [soll er] die Klarsicht [suchen].

„Der Gesammelte versteht [alles] gemäß der Realität“, so spricht der Weise.
Und der Geist soll, von äußeren Handlungen abgewandt, nicht aus der Ruhe
kommen“,

so heißt es [in der *Śikṣāsamuccaya*].³⁸

Und diese geistige Ruhe entsteht „in der Welt“, im Bereich der Welt, nur „durch Gleichgültigkeit gegenüber der Freude“, durch die Vermeidung der Freude; nicht in anderer Weise.

[LVP 288₁₋₉] Diese Gleichgültigkeit gegenüber der Freude im weiteren [Verlauf seines] Werkes zeigend, sagte er:

Vers 5:

**Für welches vergängliche [Wesen] kann es Begierde zu [anderen] vergänglichen [Wesen] geben?
Denn in Tausenden von Leben kann man seinen Geliebten nicht wieder sehen.**

„Für welches“ Bewusstsein besitzende [Wesen], das ja selbst „vergängliche“ ist, „kann es“, ist es angemessen, Begierde zu [anderen] „vergänglichen“ [Wesen], wie etwa zu Söhnen und Frauen, geben? Aus welchem Grund? Aus dem Grund, dass man „seinen Geliebten in Tausenden von Leben“, für zahlreiche Existenzen in unzähligen Kreisläufen, wo auch immer man herumwandert, nicht wieder sehen kann. Er entzückt (*prīṇāti*), deshalb wird er „der Geliebte“ (*priya*) genannt.

[LVP 288₁₀₋₁₈] „Und die [Begierde] wiederum gibt es [auch] dann nicht“, sagte er.

Vers 6:

**Sieht man ihn nicht, so wird man betrübt und verbleibt nicht in meditativer Konzentration.
Und man ist nicht zufrieden, auch nachdem man ihn gesehen hat; wie früher wird man vom Verlangen (*tṛṣṇā*) gequält.**

³⁸ *Śikṣāsamuccaya*, Vers 9. Siehe BENDALL (1992), S. XLI.

Solange man ihn nicht sieht, „wird man betrübt“, [wird man] bekümmert. [Und] eben durch diese schlechte Laune „verbleibt man“, weil der Geist (*citta*) verwirrt ist, „nicht in meditativer Konzentration“, man ist dann nicht beständig. Das heißt, man kann in diesen Zustand [der meditativen Konzentration] nicht eintreten. Auch wenn es dazu kommen sollte, dass man den Geliebten sieht, nicht einmal dann ist man zufrieden. [Denn] gerade dann, nachdem man ihn gesehen hat, wird man wiederum von [noch] stärkerem Verlangen gequält. Durch die Sehnsucht ihn zu sehen, wird man [ebenso] geplagt „wie früher“, [also] wie zu der Zeit, als man ihn nicht gesehen hat.

[LVP 288₁₉–289₉] Erklärend, dass der Grund allen Übels durch das Treffen mit dem Geliebten verursacht ist, sagte er weiter:

Vers 7:

Man sieht die Wirklichkeit nicht, man verliert die Abneigung [gegenüber dem Leiden und somit das Verlangen nach Erlösung].³⁹

³⁹ *saṃvega* wird von den Übersetzern des *Bodhicaryāvatāra* (vgl. Abschnitt 2.1.4) auf verschiedene Weise interpretiert. Schmidt und Steinkellner orientieren sich an Poussins Vorschlag „la salutier terreur [du péché et de l'enfer]“ (LA VALLÉE POUSSIN (1907) S. 87) und übersetzen *saṃvega* mit „(heilsamer) Schrecken (vor Sünde und Hölle)“ (SCHMIDT (2005), S. 55) und „den [heilsamen] Schrecken [vor den Höllen]“ (STEINKELLNER (2005), S. 100). Den englischen Übersetzungen zufolge bedeutet der Begriff „disillusion“. Dieser Idee schließt sich Hangartner an, und spricht vom „Geist der Ernüchterung“ (tib. *kyo ba'i sems*), siehe HANGARTNER (2005), S. 167–177. Leider gibt Prajñākaramati an dieser Stelle kein Synonym für den Begriff. An anderer Stelle (im Kommentar zum Vers 6.98, siehe LA VALLÉE POUSSIN (1901–1914), S. 224) paraphrasiert er *saṃvega* mit *saṃsāraduḥkhanirvedana* („Überdruß/Ekel/Gleichgültigkeit gegenüber dem Leid des Existenzkreislaufes“). Im Sanskrit-Wörterbuch von Böhtlingk findet sich für das Wort *saṃvega* folgende Übersetzungsmöglichkeiten: 1. „eine heftige Gemüthsaufrührung“ 2. „Heftigkeit, Gewalt, hoher Grad“ 3. „ein Verlangen nach Erlösung“, siehe VON BÖHTLINGK (2009), Vol. 7, S. 6a. Apte's Practical Sanskrit-English Dictionary enthält folgenden Eintrag: 1. „Agitation, flurry, excitement“ 2. „Violent speed, impetuosity, vehemence“ 3. „Haste speed“ 4. „Agonising pain, poignancy“, siehe APTE (2004) S. 940c. Im Pali-English Dictionary findet sich folgender Eintrag zu *saṃvega*: „agitation, fear, anxiety; thrill, religious emotion (caused by contemplation of the miseries of this world)[...] (Eight objects inducing emotion: birth, old age, illness, death, misery in the apāyas and the misery caused by saṃsāra in past, present and future stages)“, siehe RHYS DAVIDS UND STEDE (2004), S. 658a.

Ein Absatz über *saṃvega* findet sich auch in Nyanaponikas „Geistestraining durch Achtsamkeit“: „Die Ergriffenheit *saṃvega*. . . ist die auslösende Kraft, welche im Jünger einer geistigen Schulung das Zaudern und den Beharrungsdrang überwindet und dem Werk innerer Befreiung Antrieb, Ernst und Stetigkeit zu verleihen vermag. Diese Ergriffenheit erwächst in der Klarblicksübung aus der unmittelbaren Anschauung der eigenen körperlichen und geistigen Voränge, worin sich ihre Vergänglichkeit, Leibhaftigkeit und Ichlosigkeit in direkter Erfahrung und mit wachsender Eindrucksstärke offenbart. . . Es mag der langvertraute Bettler an der Straßenecke sein, ein toter Schmetterling oder die Krankheit eines Freundes, welche in uns Ergriffenheit auslösen und den ernstesten Entschluss wecken, den Pfad der Leidensaufhebung entschlossen zu gehen.“ Siehe NYANAPONIKA (1997), S. 153–154.

2. Edition und Übersetzung

Durch Kummer wird man verbrannt, weil man die Gemeinschaft mit dem Geliebten wünscht.

„Man sieht“, man erkennt, die unverfälschte „Wirklichkeit“, [d. h.] die Fehler und Vorzüge, nicht. Weil man die Gemeinschaft mit dem Geliebten wünscht, verliert man durch eben diese Verblendung (*moha*) „die Abneigung [gegenüber dem Leiden]“, man wird [der Abneigung] beraubt. So wird man durch die Zuneigung zu ihm, „durch den Kummer“, verbrannt, gerade auch im Augenblick der Trennung. Durch diesen „Kummer wird man verbrannt“, durch eben diesen geistigen Schmerz leidet man. „Weil man die Gemeinschaft mit dem Geliebten wünscht“ [heißt:] Gemeinschaft ist Vereinigung mit dem Geliebten, durch den Wunsch, durch die Sehnsucht nach ihm [leidet man] – das ist die Ursache, das immer und immer wieder [auftretende] Verlangen.

[LVP 289₁₀–290₄] Daher sagte er, dass der Grund allen Übel die Gemeinschaft mit dem Geliebten ist:

Vers 8ab:

Durch das Denken an ihn geht wieder und wieder ein kurzes Leben nutzlos dahin.

„Durch das Denken an ihn“, den Geliebten, oder an das Treffen mit ihm, durch die ständigen Gedanken an seine [guten] Eigenschaften, oder dadurch, dass das Denken auf ihn fixiert ist – Wie wird meine Gemeinschaft mit dem Geliebten nicht unterbrochen? – [dadurch geht ein Leben nutzlos dahin]. „Nutzlos“ [bedeutet], dass die verursachten Daseinsfaktoren (*saṃskāra*) des Lebens in jedem Moment zerstört werden. Und nirgendwo werden heilsame Taten geleistet, dies ist der Gedanke.

Aber ein Leben, welches den Vorteil hat, den ein beständiger Freund [darstellt], führt nicht ins Verderben. Daher sagte er:

Betrachtet man die Übersetzungsversuche für *saṃvega*, so kann man zwei Gruppen von Begriffen unterscheiden. Einerseits werden Begriffe wie Angst oder Schrecken genannt, andererseits auch Gefühle, die in Verbindung mit dem Leiden der Welt und dem Erlösungswunsch stehen. In jedem Fall handelt es sich also um eine starke Emotion. Nyanaponikas Ausführung hilft dem Verständnis des Begriffes, und auch seinem Übersetzungsvorschlag („Ergriffenheit“) könnte man folgen. Bezieht man sich auf Prajñākaramati (6.98) so handelt es sich bei *saṃvega* um ein ablehnendes Gefühl gegenüber dem Leiden im Saṃsāra. Dieses Gefühl verursacht ein Bedürfnis, das Leiden zu beenden, was insofern auch „ein Verlangen nach Erlösung“, wie von Böhlingk unter Anderem vorschlägt, inkludiert, als die Erlösung in der Beendigung vom Leiden besteht.

Vers 8cd:

Durch einen unbeständigen Freund geht die beständige Lehre [des Buddha] verloren.

Verursacht durch einen, aufgrund [seiner] in Flatterhaftigkeit bestehenden Unbeständigkeit, unbeständigen Freund geht die Lehre sicherlich „verloren“, [d.h.] sie wird ignoriert werden. Beständig [heißt], für eine lange Zeit zu bestehen, weil [sie die Ansammlung] der Ausrüstung⁴⁰ beinhaltet, und weil die Frucht⁴¹ groß ist.

[LVP 290₅₋₁₆] Man könnte meinen: Aber sicher wird irgendeine Grundlage für Glück und Nutzen aufgrund der Gemeinschaft mit diesen [unbeständigen Freunden] erlangt. Warum das auf jeden Fall zurückgewiesen wird, sagte er nun:

Vers 9:

**Wer wie die Narren lebt, gerät mit Sicherheit in schlechte Wiedergeburten.
Wer nicht wie sie lebt, wird [von ihnen] nicht geschätzt. Was erlangt man
von der Gemeinschaft mit Narren?**

Von der Gemeinschaft mit diesen wird in diesem Leben nichts anderes als Bedeutungsloses erlangt. Denn der, „der wie [sie] lebt“, der die gleichen Gewohnheiten wie „die Narren“, die Toren, hat, gerät „mit Sicherheit“, unvermeidbar, in schlechte Wiedergeburten, weil er ähnliche Taten wie diese vollführt, und weil er außerhalb der edlen Lehre lebt. Falls nun einer Taten vollführt, die nicht [den Taten der Toren] gleichen, weil er der edlen Lehre dient, dann „wird er [von ihnen] nicht geschätzt“, [d. h.] er wird gehasst, als einer, „der nicht wie sie lebt“, der eine andere Lebensweise hat; „als die Narren“ nämlich ist zu verbinden. Hier ist für das Subjekt der Instrumental [„von ihnen“ zu ergänzen]. Da die Welten dieser beiden im Widerspruch zueinander stehen; Also „was erlangt man“, was bekommt man, von der Gemeinschaft mit Narren, das Grund für Nutzen und Glück ist? „Überhaupt nichts“ ist gemeint.

⁴⁰*sambhāra*: „equipment for (those destined for) enlightenment; consists of two things, *puṇya* and *jñāna*“, siehe EDGERTON (2004) 580a. *puṇya* bezeichnet dabei die günstigen, heilbringenden Handlungen oder auch die Folgen dieser Handlungen. Diese sind notwendig um die Laster (*kleśa*) zu überwinden. *jñāna* steht für das intellektuell oder meditativ erworbene Wissen, und dient zur Überwindung der Unwissenheit (*avidyā*). *Puṇya* und *jñāna* bilden zusammen die Ausrüstung, die ein Wesen benötigt, um auf dem Bodhisattva-Weg fortzuschreiten. Vgl. EIMER (2006), S. 124, CLAYTON (2006), S. 88. und KEOWN (2004), S. 225.

⁴¹Gemeint ist das das positive Resultat der buddhistischen Lehre.

2. Edition und Übersetzung

[LVP 290₁₇–291₇] Es ist auch nicht möglich, dass freundliche [Wesen] etwas für einen selbst Günstiges bewirken. Daher sagte er:

Vers 10:

**Bald werden sie Freunde, bald werden sie Gegner.
Über einen Anlass zur Freude zürnen sie. Es ist schwierig die gewöhnlichen
Menschen günstig zu stimmen.**

In bloß einem Augenblick werden sie „Freunde“, Gefährten, indem sie irgendeinen eigenen Zweck anstreben. Und sehr bald, weil [sie] andere Absichten haben, indem sie an irgendwelchen Zielen haften, werden eben diese „Gegner“, Feinde. Und das Ziel ist für jene nicht festgelegt. Denn da [bei ihnen alles] verkehrt ist, zürnen sie gelegentlich „über einen Anlass zur Freude“, über ein Objekt der Freude. So ist es schwierig die „gewöhnlichen Menschen“, [d. h.] die, die nicht edel⁴² sind, „günstig zu stimmen“, man kann sie schwer zufrieden stellen.

[LVP 291_{8–18}] Desweiteren die Eigenschaften (*dharma*) der Narren erklärend, mit dem Ziel diese zu vermeiden, sagte er:

Vers 11:

**Die, denen gesagt wurde, was gut ist, zürnen, und halten mich vom Guten
ab.
Hört man nicht auf ihre [Worte], werden sie zornig und geraten in schlechte
Wiedergeburten.**

Die, denen „gesagt“, erklärt wurde, dass sie dies machen sollen und jenes nicht, jene „züرنen“, hassen. Sie begreifen wiederum das zu ihnen Gesagte nicht als gut, sondern halten mich vom Guten ab. „Wozu [dient] dir deine Praxis, deren einzige Frucht in Mühsal besteht?“, so behindern sie mein auf [das Gute] gerichtete Handeln. „Hört man nicht auf ihre [Worte]“, auf die [Worte der] Narren [ist gemeint] – die „Rede“ ist zu ergänzen. Falls man [jedoch], nachdem man ihre Worte verstanden hat, Dinge tut, die Gutes [zur Folge haben], dann werden sie zornig und sagen über die, die gute Taten vollbringen: „Von unserer Rede wendet er sich nicht ab“.⁴³ Sie zürnen und geraten dadurch, dass sie zu [schlechten] Taten aufgefordert haben, in schlechte Wiedergeburten.

⁴²*anārya*: „der Unedle“, d. h. einer, der nicht der Lehre des Buddha folgt.

⁴³Der Sinn der Negationspartikel ist nicht klar; man würde erwarten: „Von unserer Rede wendet er sich ab.“

[LVP 292₁₋₁₀] Um zu lehren, dass man sich diese minderwertigen Eigenschaften (*dharmā*) der Narren klarmachen soll um die [Narren] zu bestimmen, sagte er:⁴⁴

Vers 12:

**Die Überlegenen beneidet er, es gibt Streit mit dem Gleichen, die Geringen
verachtet er, durch Lob ist er berauscht.**

Wird er getadelt, hasst er. Wann also könnte von den Narren Gutes kommen?

„Neid“, das Nicht-Ertragen des Erfolgs von anderen, stellt sich ein, wenn [jemand] ihnen selbst hinsichtlich Wissen, Familie, Reichtum und dergleichen „überlegen“, besser, ist. [Das Kompositum ist aufzulösen] im Sinne von [Neid] auf diese [Überlegenen]. „Streit“, Streitigkeiten, [stellt sich ein] wenn [jemand] ihnen selbst ebenbürtig, gleich ist. „Verachtung“ stellt sich ein, wenn [jemand] ihnen selbst „unterlegen“, niedriger, ist, aufgrund der Sehnsucht zu sagen: „Hier bin ich der Beste.“ „Durch Lob ist er berauscht“, aufgrund der Geschichten über seine vorhandenen oder nicht vorhandenen Eigenschaften sagt er: „Ich bin großartig!“ Durch diese Überheblichkeit [entsteht] Stolz. „Wird er getadelt“, hört er [welche] Fehler er selbst begangen hat, [entsteht] Hass; d. h. [Hass] in Bezug auf den, der der Wirklichkeit entsprechend den Tadel ausgesprochen hat. „Wann“, zu welchem Zeitpunkt, also könnte von den Narren Gutes kommen? Gemeint ist „niemals“.

[LVP 292₁₁₋₁₈] Daher soll man den Narren fern bleiben, [und] getrennt [von ihnen] sein. Um das zu erklären sagte er:

Vers 13:

**Selbstverherrlichung, Tadel der anderen, Reden über die Freuden des Welt-
kreislaufs;**

**sicherlich [entsteht] beim Narren [verursacht] durch einen anderen Narren
irgendein Übel dieser Art.**

„Sicherlich“, unvermeidbar, entsteht irgendein „Übel dieser Art“, Unheilvolles, von dem einem Narren zum anderen Narren. Was [für ein Übel ist] das? „Die Selbstverherrlichung“, die Selbstvergrößerung durch Selbstlob im Bezug auf seine Bildung und sein Wissen und

⁴⁴Der tibetische Text weicht an dieser Stelle vom Sanskrit ab: *byis pa'i chos gzhan 'di la yang skyo bar bya'o zhes bstan pa'i phyir* „Um zu lehren, dass die minderwertigen Eigenschaften der Narren Kummer bewirken“.

2. Edition und Übersetzung

dergleichen. „Der Tadel“ der anderen, ist das Aufzeigen der Fehler [und] das Verschweigen von Bildung und dergleichen. Das Reden jener über „die Freude“, über das Angenehme, im Weltenkreislauf ist das Erzählen aufgrund von außerordentlicher Freude über die Qualitäten der Leidenschaften. [Irgendein Übel] „dieser Art“ heißt, in dieser Weise [ist das Übel].

[LVP 292₁₉–293₇]

Vers 14ab:

Auch für den [anderen ergeben sich diese Übel], durch den Umgang mit jenem. Dadurch wird Unheil erlangt.

Auch für einen anderen „durch den Umgang“ mit jenem [bedeutet]: Durch den Umgang mit einem Zweiten dürfte sicherlich irgendetwas Unheilvolles [entstehen]. Weil das so ist, „dadurch“, auf Grund dessen, [ergibt sich] das Erlangen, das Erreichen von „Unheil“, von Unheilvollem. Das ist es, was der Narr erreicht.

Dann [sagte er], mit dem Wunsch sich um die edle Lehre zu bemühen:

Vers 14cd:

Ich werde alleine leben, glücklich, mit unbeflecktem Geist.

Abgesondert von der Gemeinschaft mit Narren und Menschen werde ich ohne einen Zweiten leben; glücklich weil [ich] von diesen getrennt [bin].

Dies ist eine Bestimmung der [Verbal-]Handlung: Wie [werde ich glücklich leben]? „Mit unbeflecktem Geist“, dadurch, dass man den Kontakt mit ihnen vermeidet [und] weil es keine Laster gibt, die durch sie verursacht werden. Das Wort für den Grund [wurde schon] zuvor [genannt].⁴⁵ Oder aber [es handelt sich um] das körperliche Glück. [Dann bezieht sich] „mit unbeflecktem Geist“ auf den Geist.

[LVP 293_{8–17}] Deshalb soll man sich mit diesen nicht treffen, da man Leid, das aus dem Kontakt mit närrischen Menschen resultiert, zu vermeiden wünscht. Um das zu erläutern, sagte er:

Vers 15:

Von einem Narren soll man sich weit entfernen. Hat man [aber einen Narren] getroffen, soll man ihn mit Liebenswürdigkeiten günstig stimmen.

⁴⁵Gemeint ist *viyukta*, „abgesondert“.

Nicht für eine vertrauliche Verbindung, sondern in der Art eines gleichmütigen, ehrwürdigen Mannes.

Von einem Narren soll man sich von allen Seiten „weit“, an einen fernen Ort, „entfernen“, weggehen; auf diese Weise soll mit jenen kein Treffen stattfinden. Sollte [das Treffen] nun irgendwie zufällig stattfinden, also hat man [einen Narren] „getroffen“, ist [ihm] begegnet, soll man ihn „mit Liebenswürdigkeiten“, mit Freude verursachendem Verhalten, „günstig stimmen“, soll man ihm gefällig sein. Man stimmt sie [aber] nicht für eine „vertrauliche Verbindung“ günstig, nicht durch den Wunsch eine Vertrautheit durch Nähe zu verursachen; oder, nicht durch vertrauliches Verhalten, sondern durch die Vermeidung von zornigem Verhalten, wie ein „gleichmütiger, ehrwürdiger Mann“ (*sādhū*), wie ein Mensch, der gleichmütig ist, und tugendhaftes Verhalten aufweist.

[LVP 294₁₋₉] Zusätzlich sagte er, um das Verhalten gleich einem ehrwürdigen Menschen zu lehren:

Vers 16:

**Nachdem ich nur das, was der Lehre dient, [in mir] aufgenommen habe, so
wie die Biene das Süße aus der Blume,
werde ich überall unbekannt wie *apūrva*⁴⁶ leben.**

⁴⁶*Apūrva*: wörtl. das noch nicht Dagewesene. Wie Heestermann beschreibt, bezeichnet *apūrva* im Zusammenhang mit dem vedischen Opferritual das Unsichtbare, Unbekannte und Unbestimmte, durch das auf unerklärbare Weise die Opferhandlung die versprochene Wirkung erhält. Vgl. HEESTERMAN (1999). Leider gibt Heestermann für das Wort keine Übersetzungsmöglichkeit an. Desweiteren stellt sich die Frage, wie der Begriff im buddhistischen Kontext verstanden wird. Prajñākaramati paraphrasiert *apūrva iva* mit *navacandropamaḥ* („das dem Neumond ähnlich ist“). Bezieht man diesen Vergleich auf das *apūrva* des Opferrituals, so besteht die Ähnlichkeit darin, dass auch im Fall des Neumondes ein unsichtbares Phänomen beschrieben wird, dem man die Existenz allerdings nicht absprechen kann. Der Mond existiert, doch mit dem Begriff Neumond wird genau jenes Nicht-Vorhandensein, bzw. die Unsichtbarkeit des Existierenden beschrieben.

Nach VON BÖHTLINGK (2009), S. 77b, kann der Begriff *apūrva* folgende Bedeutung haben: „keinen Vorderen, kein Vorderes habend“, „keinen Vorgänger habend“, „noch nicht dagewesen“, „ganz neu“, „unvergleichlich“, „die wundertätige Wirkung einer religiösen Handlung“.

Betrachtet man die Übersetzungen des BCA, so stellt man fest, dass sich die Übersetzer nicht einig über die Bedeutung von *apūrva* sind: Poussin, Steinkellner und Sharma übersetzen *apūrva* mit Neumond, indem sie sich auf Prajñākaramati beziehen. Wallace und Crosby beziehen *apūrva* auf das Subjekt des Satzes und übersetzen *apūrva iva* mit „as if I had not existed before“ und „as if I had not been before“. Schmidt übersetzt *apūrva* mit „Neuling“. Hangartner und Batchelor übersetzen aus dem Tibetischen: „als ob ich noch nie jemanden gesehen hätte“ und „as though I had never seen them before“ (*sngon chad ma mthong bzhin*).

2. Edition und Übersetzung

Nachdem ich wirklich „nur“ das, ausschließlich das, „was der Lehre dient“, was für die Lehre ist, [in mir] „aufgenommen habe“, mit mir geführt habe, das heißt, das Beste ausgewählt habe, „so wie die Biene“, die Imme, „das Süße“, den Blütensaft – oder aber die Analyse ist so: Die Lehre selbst ist „der Zweck“, die Absicht, für das Geben von Mönchskleidung und Almosen und dergleichen – werde ich „überall“, an [allen] Plätzen und Orten, abgewandt vom Kontakt mit Narren, „unbekannt“, fremd, „wie *apūrva*“, dem Neumond ähnlich, leben. Frei vom engen Kontakt mit den Menschen, die mit diesen [Narren] leben, ist [damit] gemeint.

[LVP 294₁₀–295₂] Also, nachdem man die Begierde, die die Ursache für die Gemeinschaft mit dem Geliebten ist, zurückgewiesen hat, soll man dann das Verlangen nach Gewinn und dergleichen, das der Grund dafür ist, dass man die Welt nicht verlässt, vermeiden. Das lehrend, sagte er:

Vers 17:

**„Ich bin begütert und geehrt, und viele suchen mich auf“,
bei einem Sterblichen, der das denkt, entsteht Angst vor dem nahen Tod.**

[„Begütert“] ist einer, der Besitz hat. Weil ich versehen bin mit Gütern wie Mönchskleidung und Almosen und dergleichen, bin ich begütert. Und ich bin „geehrt“, verehrt von den Menschen. Und „viele“, zahlreiche [Menschen], „suchen mich auf“, verlangen nach mir. Das heißt, ich bin von vielen Menschen geschätzt. „Bei dem Sterblichen“, bei dem Menschen, der in dieser Weise denkt, entsteht Angst vor dem Tod. Von welcher Art? Vor dem nahen [Tod], der sich unerwartet angenähert hat. Das heißt [also], wozu [soll man sich] Gedanken über die Welt [machen], über närrische Menschen, [wozu deren] Treiben überlegen, wenn man sich immer des sicheren zukünftigen Todes bewusst ist? Die Antwort ist: Es hat überhaupt keinen Zweck, weil [die Welt] nichts ist, an dem man hängen soll.

Schließt man die Möglichkeit mit der Übersetzung „Neumond“ aus, da sie sich auf *navacandra* und nicht auf *apūrva* bezieht, so bleiben folgende Möglichkeiten:

1. „Als ob [ich] zuvor nicht existiert hätte“
2. Dem Tibetischen folgend: „als ob ich [sie, die Menschen, denen ich begegne] noch nicht gesehen hätte“
3. Oder man folgt der Bedeutung von *apūrva* im vedischen Sinne, wie Heestermann sie in seinem Artikel beschreibt: als eine Unsichtbare, unbekannte Größe, die auf wundersame Weise das Resultat einer Opferhandlung hervorruft. Die Vorstellung wäre dann, dass der Erzähler „unsichtbar“ durch die Wildnis ziehen möchte, also ohne dass er von jemandem bemerkt wird.

Vers 18:

**Worin auch immer der durch Glück verwirrte Geist Freude sucht,
all das stellt sich, zu Leid geworden, tausendfach vergrößert dar.**

Vers 19:

**Deshalb soll der Weise nach dieser [Freude] nicht verlangen. Aus dem Ver-
langen entsteht Angst.
Und ganz von selbst geht diese weg. Man warte ab in Festigkeit.**

Vers 20:

**Viele Begüterte und viele Berühmte hat es gegeben.
Wohin sie mit ihren Gütern und ihren Ruhm gegangen sind, weiß man
nicht.**

Vers 21:

**Andere tadeln mich. Warum freue ich mich, wenn ich gelobt werde?
Andere loben mich. Warum gräme ich mich, wenn ich geschmäht werde?**

Vers 22:

**Die Wesen mit ihren vielfachen Neigungen werden selbst durch die Bud-
dhas nicht zufriedengestellt.
Wie wiederum durch Unwissende wie mich? Warum [soll ich mir] über die
Welt Gedanken [machen]?⁴⁷**

[LVP 295₃–296₅] Im Folgenden sagte er, dass das Zusammentreffen mit närrischen Men-
schen der Grund für das Leiden ist.

Vers 23:

**Sie schmähen das unbegüterte Wesen, und denken schlecht vom begüterten
[Wesen].
Wie entsteht Freude mit denen, mit denen das Zusammenleben von Natur
aus leidvoll ist?**

⁴⁷Zu den Versen 18–22 gibt es keinen Kommentar von Prajñākaramati: „Neither the Sanskrit Ms. nor the Tib. translation show any lacuna, but it seems that these last words refer to the stanza 22: *tasmāt kiṃ lokacintayā*.“ Siehe LA VALLÉE POUSSIN (1901–1914), S. 295. „Neither the manuscript in Sanskrit, nor the Tibetan translation of the Com. show any lacuna here, but the Mss. Of the text have here the following stanzas, viz, 18–22, and a portion of the Com. on 22nd.“ Siehe VAIDYA (1960), S. 140.

2. Edition und Übersetzung

Sie „schmähen“, verachten, das „unbegüterte“, frei von Gütern seiende, Wesen. Sie sagen: „Der, der keine heilvollen Taten begangen hat, ist armselig, weswegen er mit Anstrengung nicht einmal auch nur ein bloßes Almosen und dergleichen erlangt.“ Sie denken wiederum schlecht vom Begüterten, der durch das Vertrauen von Gabenspendern, Freigiebigen und denen, die Mönchsgewänder und dergleichen geben, verehrt wird. Da Gabenspenden und Freigiebige auch durch einen Heuchler und dergleichen verehrt werden, erlangt [der Heuchler] Güter wie Mönchsgewänder und dergleichen. „Warum gibt es andererseits nicht derartige Tugenden bei einem anderen, weswegen eben erlangt jener das beste, nicht ein anderer?“ So [denkend] vertrauen sie diesen überhaupt nicht und sprechen solche Worte. So gibt es in beiden Fällen keine Ruhe in ihrem Geist. Also weil das „von Natur aus“, naturgemäß, die Ursache von Leid ist, ist das Zusammenleben mit den Narren leidvoll. Wie entsteht Freude beim Zusammenleben mit denen, die von dieser Art sind? „Überhaupt nicht“ ist gemeint.⁴⁸

Weshalb der Narr, selbst wenn er ein Freund ist, nicht vertrauenswürdig ist, sagte er weiter:

Vers 24:

**Dass der Narr niemandes Freund ist, haben die Buddhas gesagt;
denn bei einem Narren entsteht Zuneigung nicht ohne Eigeninteresse.**

„Ein Freund“ ist eine angenehme Person. Was „die Buddhas gesagt haben“, [heißt] was in den Schriften gesagt worden ist. Warum [ist der Narr niemandes Freund]? Weil ohne Eigeninteresse bei einem Narr keine Zuneigung entsteht. Weil er das Gegenteil [eines Freundes] ist, wenn diese fehlt. Selbst bei jemandem, der mit einem Narren verkehrt, wird dies nicht angenommen. Für gewöhnliche Lebewesen ist Zuneigung nicht möglich, selbst wenn sie freundlich sind. Deshalb soll man, um das Schlechte zu vermeiden, das aus dem Treffen mit jenen entsteht, durch den Wunsch nach Einsamkeit in Glück und mentaler Freude verweilen.

Vers 25:

**Zuneigung durch Eigeninteresse ist Zuneigung für sich selbst,
wie Kummer über den Verlust von Besitz, denn dieser ist durch Verlust von
Glück bewirkt.⁴⁹**

⁴⁸ An dieser Stelle befindet sich ein Loch im Sanskrit-Manuskript, vgl. LA VALLÉE POUSSIN (1901–1914), S. 296. Deshalb wird der folgende Abschnitt des Kommentars aus dem Tibetischen übersetzt. Zum Tibetischen Text siehe Kapitel 2.4, Zeile 183–190.

⁴⁹ Vers 25 fehlt in der tibetischen Version.

[LVP 296₅–297₄]⁵⁰ „Ich muss mich um die Übung in der Wildnis bemühen“, um den Nutzen⁵¹ von diesem zu lernen, sagte er:

Vers 26:

**Die Bäume denken nicht schlecht und sind nicht mühevoll zu gewinnen.
Wann werde ich mit ihnen leben, mit denen das Zusammenleben glücklich
ist?**⁵²

Die „Bäume“ (*taru*), Bäume (*vrkṣa*), „denken nicht schlecht“ und müssen nicht gewonnen werden, sind [nicht] „mühevoll zu gewinnen“, so heißt es. Aufgrund seiner freundlichen Handlungen [und] weil er frei von schlechten Absichten gegenüber dem Leben in der Wildnis ist, sagte er: „Wann kann ich mit ihnen, den Bäumen, leben?“ Von welcher Art [sind sie]? [Bäume], „mit denen das Zusammenleben glücklich ist“, so sagt man. „Glücklich“, weil sie die Ursache des Glücks sind, wie zuvor gesagt wurde.

[LVP 297₅–12] Wieder spricht er [über] die Freude des Alleinseins im Tempel.

Vers 27:

**In einem leeren Tempel verweilend, an der Wurzel eines Baumes oder in
Höhlen,
wann werde ich gleichmütig dahingehen ohne zurückzublicken?**

„In einem leeren Tempel“, der frei von der Fülle der Menschen ist, „verweilend“, lebend, ein oder zwei Nächte, wie es ihm beliebt, „an der Wurzel eines Baumes“, unter einem Baum, verweilend. Oder dort: an einem geschützten Ort im Berg und dergleichen befindliche Höhlen. Wann werde ich gleichmütig dahingehen, dadurch dass keine Art der Anhaftung vorhanden ist? Eben deshalb [gehe ich dahin] ohne zurückzublicken, weil es danach keine Unzufriedenheit mehr gibt.

[LVP 297₁₃–298₄] Wieder anders sagte er:

⁵⁰ Ab hier wird wieder aus dem Sanskrit übersetzt.

⁵¹ *anuśaṃsa*: „benefit“, siehe EDGERTON (2004), S 34b.

⁵² Die tibetische Übersetzung der ersten Vershälfte weicht vom Sanskrit ab: *nags na ri dags bya rnam dang | shing rnam mi snyan rjod mi byed | 'grog na bde ba de dag dang | nam zhig lhan cig bdag gnas 'gyur* | „In Wäldern, unter Hirschen, Vögeln und Bäumen, die nichts Unschönes sagen; wann werde ich unter jenen weilen, deren Gegenwart Freude schenkt?“, siehe HANGARTNER (2005), S. 181. Der tibetische Kommentar stimmt hingegen wieder mit dem Sanskrit-Kommentar überein.

2. Edition und Übersetzung

Vers 28:

**In den von Natur aus weiten Regionen, die keinem zu eigen sind,
wann werde ich [dort] frei und unbehaust umherstreifen?**

[Regionen], die durch niemanden, der feindlich ist, zuvor in Besitz genommen wurden. „Weite“, großflächige [Regionen], die Zufriedenheit im Geist verursachen. „Von Natur aus“, eben von selbst, von dieser Art, nicht künstlich hergestellt. „Wann werde ich [dort] umherstreifen?“, so fragt er. Um zu lehren welches Glück es ist, in dieser Weise herumzustreifen, sagte er: „Frei“, ohne von anderen abhängigem Verhalten. „Unbehaust“, ohne einen Aufenthaltsort zu haben. Einer der frei von der Anhaftung an eine Behausung ist, wird unbehaust genannt, weil, wo auch immer [er sich befindet, dieses Gebiet] nicht in Besitz genommen wurde. Auf diese Weise ist er an niemanden gebunden. Der Rest ist einfach zu verstehen.

[LVP 298₅₋₁₃] Um zu lehren, dass es derart auch ein bisschen zu hoffen gibt, sagte er:

Vers 29:

**[Ich], der ich im Besitz von bloß einer Tonschale und mit dem Mönchskleid
ohne Nutzen für Diebe [bin],
wann werde ich furchtlos, den Körper nicht mehr hütend, umherstreifen?**

[Er/Ich], dessen „Besitz“, dessen Reichtum, „bloß“ diese, nur diese, „Tonschale“, das tönernerne Gefäß, [das man] zum Betteln [verwendet], ist. In dieser Weise ohne Nutzen für Diebe, dadurch, dass die Kleider aus Lumpen gemacht sind, nicht von Nutzen, das heißt unbrauchbar. Er, dessen Kleidung solch ein Mönchskleid ist, kann, auch wenn er zwei [besitzt], durch andere nicht bestohlen werden. Und eben deshalb „furchtlos“, durch die Gleichgültigkeit gegenüber dem körperlichen Leben. Eben das zeigt er [mit den Worten] „den Körper nicht mehr hütend“. Das heißt [den Körper] nicht beschützend, weil kein Klammern und Umfassen eines Äußeren und Inneren existiert.

[LVP 298₁₄₋₂₉₉₁₅] Mit drei Versen lehrend, dass man diese Vergänglichkeit, die die Ursache für das Aufgeben des Anhaftens ist, immer vergegenwärtigen soll, sagte er:

Vers 30:

**Wann werde ich, nachdem ich zu meiner eigenen Leichenstätte gelangt bin,
meinen Körper, dessen Merkmal Verwesung ist, mit anderen Skelet-
ten vergleichen?**

Vers 31:

**Denn dieser, mein Körper wird eben so faulig werden,
so dass wegen des Gestanks nicht einmal die Schakale heranschleichen werden.**

Vers 32:

**Obwohl er als Einheit [gilt], werden die zu ihm gehörenden Knochenstücke
dieses Leibes
ganz und gar verstreut sein; um wieviel mehr [wird] der andere, liebe
Mensch [von mir getrennt sein].**

Nachdem der Körper, weil er verendet ist, eine lange Zeit an der „eigenen Leichenstätte“, d. h. Begräbnisstätte, verblieben ist, [wann werde ich den Körper] „mit anderen Skeletten“, d. h. Gerippen, die aus den Knochen von früher Verstorbenen bestehen, [vergleichen]? „Verwesung“, das Fauligwerden, ist sein „Merkmal“, sein Eigenwesen. Eben jene Gleichheit wird gelehrt mittels [dem Vers] „denn dieser, [mein Körper] und dergleichen.“. „Eben so“, damit ist die Ähnlichkeit des verfaulenden Körpers mit anderen Skeletten gemeint. [Der Körper] „wird faulig“, wird geschmäht werden. In welcher Weise? So sagte er [mittels Vers 31, der mit dem Wort] „Schakale“ beginnt. Durch den sehr schlechten Geruch ist es auch für die Schakale unerträglich, deren Hauptaufgabe das Fressen von diesen [toten Körpern] ist, so heißt es. Nun sagte er, dass das Zusammensein mit dem Liebsten nicht ewig ist [mittels Vers 32, der mit den Worten] „obwohl er als Einheit gilt“ beginnt. Obwohl dieser erlangte Körper „als Einheit“, als Gesamtheit, die künstlich erschaffen ist, [gilt], werden die „zu ihm gehörenden“, die zusammen mit dem Körper entstandenen, Knochenstücke ganz und gar verstreut sein. d. h. sie werden von ihm getrennt sein. Um wie viel mehr wird nicht „der andere, liebe Mensch“ getrennt sein, welcher schon immer getrennt [von ihm] war.

[LVP 299₁₆–300₆] Wenn es so wäre, dass die Söhne und die Gattin und dergleichen immer meine Begleiter in Glück und Leid [wären], so würde [mich] die Anhaftung (*anunaya*) mit ihnen verbinden. So sagte er:

Vers 33:

**Denn alleine wird der Mensch geboren und ganz alleine stirbt er.
Kein anderer hat teil an seiner Qual. Was sollen die Lieben, die [den Verdienst] behindern?**

2. Edition und Übersetzung

Niemand ist der Leidensgefährte von irgendjemandem bei Geburt und Tod. In der Zeit dazwischen erfahren alle Glück und Leid, abhängig von den eigenen Handlungen. Deshalb gibt es eben nur diese falsche Meinung.⁵³ Deshalb hat „kein anderer“, der von ihm selbst getrennt ist, „teil an seiner Qual“. Es ist die Qual dessen, der sich der Leidenschaft hingibt. Die Teilnahme, das Teilhaben an dieser stellt sich ein, weil ihm diese [Qual] bekannt ist.⁵⁴ Deshalb gibt es keinen Grund für die Lieben, die die heilsamen Seiten (*pakṣa*) behindern.

[LVP 300_{7–18}] Vom höchsten Standpunkt aus betrachtet existiert kein Treffen von irgend jemandem mit irgend jemandem. Das lehrend, sagte er:

Vers 34:

**Wie einer, der auf der Straße umherzieht, eine Unterkunft nimmt,
so nimmt auch der auf der Straße der Existenzen umherziehende in einer
Geburt Unterkunft.**

„Wie einer“, der sich in irgendeine Richtung auf den Weg begeben hat, der zusammen mit anderen Reisenden begonnen hat zu gehen, an irgendeinem Ort oder in einem Tempel und dergleichen seine Unterkunft nimmt, so wandert man im Weltkreislauf, abhängig von den Handlungen (*karma*), umher, und nimmt somit mit Verwandten und Blutsverwandten in der gleichen Geburt „Unterkunft“, [das heißt] man wird geboren. Auch nachdem er die [Welt] wiederum verlassen hat, geht er, wo auch immer [er hingeht], allein, und es folgt ihm kein Begleiter dorthin. Deshalb kommt in Realität kein Treffen von irgendjemandem mit irgendjemandem zustande. Deshalb soll man sich [nur dann] mit jemandem Treffen, wenn man selbst bereit ist, tausend wertlose Dinge zu verrichten.

[LVP 301₁–302₉] Nachdem er in dieser Weise den Fehler, [den man begeht, indem man sich mit jemandem] trifft, genannt hat, sagte er, um wiederum die Vorzüge des Alleinseins mittels dieser drei Verse zu lehren:

Vers 35:

**Solange er noch nicht von den vier Männern von hier [zur Leichenstätte]
fortgetragen wird,**

⁵³*abhimāna*: „Selbstgefühl, so v. a. das in Beziehung Bringen der Objecte zum ich“, „Voraussetzung bei sich; die falsche Meinung, dass man etwas besitze“, „Voraussetzung, insbesondere eine falsche“, siehe VON BÖHTLINGK (2009), Vol I, 88a.

⁵⁴Hier wird das Kompositum *tatvyathābhāgaḥ* erklärt. Da die Negationspartikel *na* außerhalb des Kompositum steht, wird sie in dieser Erklärung nicht eingeführt.

von der Welt betrauert, möge er in den Wald ziehen.

Vers 36:

Frei von Vertraulichkeit und Zwist ist einzig der armselige Leib [geblieben].

Für die Welt schon vorher gestorben, trauert er nicht, wenn er stirbt.

Vers 37:

**Niemand wird um ihn herumstehen und mit seiner Trauer quälen,
und niemand wird seine dem Buddha und dergleichen gewidmete Andacht
stören.**

Einer, der im Haus lebt, soll [dieses] aus Stärke verlassen, auch wenn er sicherlich nicht wünscht, jetzt in den Tod einzutreten, im lebendigen Zustand. Deshalb soll er so selbst eben noch lebend [das Haus] verlassen. „Von hier“ heißt aus dem Haus.⁵⁵ „Betrauert“, beklagt mit weinerlichen Reden wie „Oh Kind!“ und dergleichen, „von der Welt“, beginnend mit den Verwandten, „solange“, eben bevor [der Tod eintritt] „möge er in den Wald ziehen“. Was wiederum der Unterschied zwischen den Eigenschaften ist, sagte er [mit dem Vers]: „Vertrautheit“ und dergleichen.

Weil weder Anhaftung (*anunaya*) noch Abneigung existiert, „trauert er nicht, wenn er stirbt“, erfährt nicht das Leid, das aus Kummer entsteht. Warum? [Weil] „er für die Welt schon früher gestorben ist“. Eben dann, wenn er aus dem Haus fortgeht, genau dann [stirbt er] für den Bereich der Welt, für Verwandte und Freunde. Er hat auch eine andere Eigenschaft, so sagte er [mit dem Vers], der mit „Niemand wird ihn umstehen“ beginnt.

Die, „die ihn umstehen“, die nahe bei ihm sind, Verwandte und Familienangehörige und dergleichen, die an seinem Verlust leiden, „werden ihn nicht“, sicher nicht, mit ihrer „Trauer“, mit ihrem entstehenden Kummer, „quälen“, seinem Körper und Geist Leid zufügen. Oder aber der Geist des Sterbenden wird nicht dadurch gepeinigt, dass er ihren Kummer sieht. Nicht nur eben diese Eigenschaft, sondern auch „die dem Buddha etwa gewidmete Andacht“; das Wort „und dergleichen“ (*ādi*) [beinhaltet] die der Lehre und dergleichen gewidmete Andacht oder das Verinnerlichen, welches die Wahrheit zum Anhaltspunkt hat. „Seine“, d. h. der, der zum Zeitpunkt des Todes vom Kontakt mit Menschen getrennt ist.

⁵⁵Von *balāṭṭyaājāyitavyo* bis *āśocyamānaḥ* fehlt der Sanskrit-Text, aufgrund eines Loches im Sanskrit-Manuskript, vgl. LA VALLÉE POUSSIN (1901–1914), S. 301. Die Übersetzung wurde mit Hilfe des tibetischen Textes angefertigt. Zum Tibetischen Text siehe Kapitel 2.4, Zeile 265–268.

2. Edition und Übersetzung

[LVP 302₁₀₋₁₇] Mit [dem Vers], der mit „deshalb“ beginnt, fasst er zusammen:

Vers 38:

**Deshalb ist die Einsamkeit, die liebenswert, ohne Probleme, beglückend
und alle Zerstreuung beruhigend ist, eine, der ich mich stets hingeben muss.**

„Einsamkeit“ – weil man [von den Menschen] getrennt und ohne Gemeinschaft (*anāsaṅga*) [lebt]. „Liebenswert“, weil sie (die Einsamkeit) die Ursache für Glück ist. „ohne Probleme“, weil sie das Gegenteil von Leid ist. „Beglückend“, weil sie äußerste Glückseligkeit bringt. „Alle Zerstreuung beruhigend“ [heißt] „alle Zerstreuung“ von schlechtem Verhalten durch Körper, Rede und Geist „beruhigend“, beendend, durch die meditative Sammlung als Ursache. „Ich muss mich stets hingeben“, d. h. man soll sich mit Hingabe eben dieser [Einsamkeit] widmen.

[LVP 302₁₈₋₃₀₃₁₀] Nachdem er in dieser Weise die Trennung des Körpers [von der Welt] durch die Vermeidung des Kontaktes mit den Menschen erklärt hat, sagte er, um die Trennung des Geistes zu besprechen:

Vers 39:

**Frei von allen anderen Sorgen, im Denken mit einem einsgerichteten Geist,
werde ich mich bemühen, den Geist zu sammeln und zu kontrollieren.**

„Alle anderen Sorgen“, deren Wesen die falschen Zweifel sind, „frei von“ diesen, getrennt davon. Im Denken mit einem einsgerichteten Geist: Der eigene Geist eben ist einsgerichtet. Das Denken, Verinnerlichen, für das [das Einsgerichtetsein] die Hauptsache ist, dieses [Denken] wird so genannt. Er, dessen Denken solcherart ist. Oder das eigene Denken auf einen Punkt [gerichtet], auf das Eine gestützt, nur damit beschäftigt, sein Herumwandern zu betrachten, [er], dessen Geist auf ein bestimmtes Objekt gerichtet ist; so ist das Kompositum [aufzulösen]. In Übereinstimmung damit „werde ich mich bemühen den Geist zu sammeln“, zu beruhigen, werde ich einer sein, dessen Hauptbeschäftigung das [Sammeln des Geistes] ist. Das heißt, ich werde [den Geist] auf einen Punkt richten. Und [ich werde mich bemühen den Geist] zu kontrollieren, d. h. immer wieder auf die Objekte zu richten, oder äußere Zerstreuung zu verhindern.

3. Analyse

Im folgenden Abschnitt werden Einzelaspekte der übersetzten Verse erläutert.

Vers 1: Einleitung, Bezug auf das 7. Kapitel. Im ersten Vers des 8. Kapitels wird auf die Vollkommenheit der Tatkraft, die im 7. Kapitel behandelt wird, verwiesen. Das gleiche Prinzip findet sich im ersten Vers des 7. Kapitels, wo auf die Vollkommenheit der Geduld verwiesen wird. Daraus folgt, dass es sich beim Konzept der Vollkommenheiten um aufeinander aufbauende Eigenschaften handelt. Erst wenn man die Vollkommenheit der Geduld verwirklicht hat, kann man die Tatkraft verwirklichen, und erst wenn die Tatkraft entwickelt ist, kann man die Vollkommenheit der Versenkung realisieren.¹

Vers 2: Weltverzicht, Abgeschiedenheit. Der zentrale Begriff im Zusammenhang mit der Abgeschiedenheit im BCA ist *viveka*. Wie Gomez in seinem Artikel über die Übersetzungen des BCA darstellt,² ist es nicht ganz einfach eine passende Übersetzung für diesen Begriff zu finden. Neben der Bedeutung Trennung bringen Worte wie Zurückgezogenheit, Abgeschiedenheit, Einsamkeit oder Isolation *viveka* zum Ausdruck, decken aber nicht den gesamten Spielraum der Wortbedeutung ab. Gomez sagt: „*viveka* (Tib. *dben-pa*) is used also in a specifically Buddhist technical sense to mean withdrawal of the person from the secular world in to an eremitical setting *kāya-viveka* and withdrawal of attention from distracting thoughts and passions (*citta-viveka*).“³ Der Vers 8.2 beginnt mit dem Kompositum *kāyacittavivekena*, dessen Auflösung zu zwei wichtigen Begriffen führt: *kāyaviveka* als die körperliche Abgeschiedenheit, und *cittaviveka* als die geistige Abgeschiedenheit. Prajñākaramati erklärt *kāyaviveka* folgendermaßen: „Körperliche Abgeschiedenheit [heißt], den Kontakt mit den Menschen zu vermeiden“ (*kāyaviveko janasaṃparkavivarjanatā*). Das inkludiert das Haus und die

¹ Vgl. auch DIETZ (1999), S. 30.

² Vgl. GÓMEZ (1999), S. 285–286.

³ Siehe GÓMEZ (1999), S. 286.

3. Analyse

Familie zu verlassen, und ein simples Leben in der Wildnis zu führen. Folglich muss sich der Entsager keine Gedanken mehr um Geld oder um die Versorgung seiner Familie zu machen, und braucht auch keiner Arbeit mehr nachzugehen. Er hat also wenige Pflichten und auch weniger Gelegenheiten für alltägliche Streitereien oder Geschwätz.⁴ Das befähigt ihn, einen Großteil seiner Zeit in die buddhistische Praxis zu investieren.

Cittaviveka („die geistige Abgeschiedenheit“) bezeichnet eine gewisse Form der inneren Losgelöstheit durch die man sein Denken vom weltlichen Geschehen zurückziehen kann und sich so mit klarem Geist auf das wesentliche Ziel, das Streben nach Erlösung, konzentrieren kann. Klare Gedanken, Furchtlosigkeit und Bedürfnislosigkeit zeichnen die geistige Abgeschiedenheit aus.⁵ *Cittaviveka* wird von Prajñākaramati so erklärt: „Geistige Abgeschiedenheit“ [heißt], Überlegung über Leidenschaft (*kāma*) und dergleichen zu vermeiden“ (*cittavivekaḥ kāmādivitarkavivarjanatā*) Die Leidenschaft zu überwinden ist gerade für den buddhistischen Mönch wichtig, der sich durch sein Gelübde dazu verpflichtet hat, auf den Umgang mit Frauen zu verzichten. Die einfachste Methode dies zu erreichen ist schlichtweg, dass der Mönch sich nach Möglichkeit von Frauen fernhält. Durch die bloße Abwesenheit eines Objektes der Begierde, wird diese schon verringert.⁶ Ein weiteres Hilfsmittel stellt die Meditation auf die Widerwärtigkeit des Körpers (*āśubhabhāvanā*) dar.⁷

Außerdem findet sich in diesem Vers die Aufforderung die Welt zu verlassen. Und die Welt ist, laut Prajñākaramati, „gekennzeichnet durch die eigenen Verwandte und Freunde“; es handelt sich also um das gesellschaftliche Leben, dem der Übende den Rücken kehren soll.

Vers 3: Aufgeben von Begierde und Verlangen nach Gewinn. Als Ursachen dafür, dass es nicht jedem leicht fällt in die Hauslosigkeit zu gehen und sein weltliches Leben zurückzulassen, nennt Śāntideva die Begierde und das Verlangen nach Gewinn. Die Liste wird von Prajñākaramati noch durch Verlangen nach „Ruhm, Ehre [und] Ansehen“ erweitert. All diese Gefühle sind darauf zurückzuführen, dass der Mensch am Glauben an die Existenz eines „Selbstes“ (*ātman*) festhält. Wenn er dem Weg des Buddha folgt,

⁴Vgl. HEDINGER (1984), S. 37–43.

⁵Vgl. HEDINGER (1984), S. 38 bis 40.

⁶Vgl. CROSBY UND SKILTON (1995), S. 79.

⁷Vgl. Kapitel 1.4.1.

so kann er, mittels Meditation, die Anhaftung an ein „ich“, und folglich Gefühle wie Verlangen oder Gier überwinden.

Vers 4: Übung von geistiger Ruhe und Klarsicht. In diesem Vers werden die Begriffe *śamatha* und *vipaśyanā* genannt, und von Prajñākaramati genauer erläutert.⁸ Das Ziel dieser Übungen ist, die Laster (*kleśa*), die aus Gier, Hass und Unwissenheit bestehen, zu überwinden. Ist der Geist ruhig und gesammelt, so hat der Übende die Möglichkeit alles „gemäß der Realität“ zu verstehen, was das höchste Ziel der Madhyamaka-Lehre darstellt.

Vers 5–8: Verzicht auf Begierde. Der Übende wird durch die Gedanken an den geliebten Menschen zu stark von seinem Ziel, dem Zustand der meditativen Konzentration, abgelenkt. Die Folgen dieses starken Verlangens nach dem Geliebten sind auch über den Tod hinaus in den folgenden Existenzen spürbar. Daher soll man versuchen, sich von diesen Gedanken zu befreien.

Vers 9–15: über das Leben mit närrischen Menschen. In diesen Versen findet sich eine Erklärung darüber, wie wichtig es ist, den Kontakt mit sogenannten „Narren“ (*bāla*) zu vermeiden, da sie ausschließlich Unheil verursachen. Bei den „Narren“ handelt es sich um einen Menschen, der einerseits nicht nach der Lehre des Buddha lebt, und andererseits verschiedene schlechte Eigenschaften wie etwa Neid, Hass oder Eitelkeit aufweist. Allein durch Zusammenleben mit ihnen wird ein Mensch dazu verleitet nutzlose, schlechte Taten zu verrichten, und wird von der Verfolgung seiner Ziele abgehalten. Sowohl den Narren, als auch jenem, der mit den Narren Zeit verbringt erwarten im nächsten Leben schlechte Bedingungen als Folgen der unüberlegten Handlungen.

Vers 14cd und 16: körperliche Abgeschiedenheit. Hier wird der Wunsch des Autors ausgedrückt, sein zukünftiges Leben in Einsamkeit zu verbringen. Den Begriff „alleine“ erklärt Prajñākaramati mit den Worten „abgesondert von der Gemeinschaft mit Narren und Menschen“ und „ohne einen Zweiten“. Diesen Aussagen gemäß scheint es so, als würde es sich um die vollständige Abgeschiedenheit von allen Menschen handeln. Wie man im Vers 16 allerdings sieht, geht es vor allem darum, den Kontakt mit den „Narren“ zu meiden.

⁸Zur Erklärung der Begriffe vgl. Kapitel 1.4.1.

3. Analyse

Vers 17–22: Verzicht auf Gewinn und Ruhm. Diese Verse behandeln das Verlangen nach weltlichen Gütern. Dieses soll der Übende aufgeben, da es nur zu Leid und Angst führe.

Vers 23–25: Über närrische Menschen. Hier wird noch einmal darauf hingewiesen, dass aus dem Zusammenleben mit „Narren“ Leid resultiert. Der Übende soll deshalb die Abgeschiedenheit und Einsamkeit dem Leben in der Gesellschaft vorziehen.

Vers 26–29ab: Leben in der Wildnis. In diesen Versen kommt es zur Beschreibung von Śāntidevas Vorstellungen über das Leben in der Wildnis. Er schreibt vom angenehmen Zusammenleben mit Bäumen, die, im Gegensatz zu Menschen, keine schlechten Eigenschaften und negativen Emotionen besitzen. Übernachten möchte er in menschenleeren Tempeln, in den Höhlen der Berge oder unter Bäumen. Tagsüber möchte er durch die natürliche Wildnis wandern, ohne von anderen Menschen abhängig oder an jemanden gebunden zu sein. Aus diesem Leben erhofft er sich eine tiefgehende Zufriedenheit und ein Gefühl der inneren Freiheit.

In Vers 29 heißt es: „[Ich], der ich im Besitz von bloß einer Tonschale... [bin]“. Die Tonschale diene dem Mönchen zur Nahrungsbeschaffung: Um die Sorgen über die Nahrungsversorgung möglichst gering zu halten, war es den buddhistischen Mönchen erlaubt, einmal am Tag ein Dorf zu betreten, um bei den Einheimischen um Nahrung zu bitten. Folglich verbrachte auch ein in der Wildnis lebender nicht seine gesamte Zeit alleine, sondern war zumindest für die Dauer des Bettelganges unter Menschen. Die absolute Besitzlosigkeit führt dazu, dass der Mönch weder Angst vor Diebstahl noch vor dem Verlust des Besitzes haben muss.

Vers 29bd–32: Über Tod und Verwesung. Um die Angst vor dem Tod zu verlieren, muss der Mönch eine, wie Prajñākaramati beschreibt, „Gleichgültigkeit gegenüber dem körperlichen Leben“ entwickeln. Dafür führt er sich vor Augen, dass der Tod unvermeidbar ist, und dass jeder Mensch letztendlich zu einer verwesenden Leiche wird. Das Fleisch wird faul werden, und die Knochen, die das einzige sind, das vom Körper übrig bleibt, werden in der Gegend verstreut sein.

Vers 33–38: Über die Einsamkeit. Die Einsamkeit und das Alleinsein sind Prinzipien, die im Menschsein verankert sind. „Denn alleine wird der Mensch geboren und ganz alleine stirbt er“, meint Śāntideva; zumindest in Hinsicht auf die Qualen, die der

Mensch bei diesen einschneidenden Erlebnissen erleiden muss. Für die Zeit dazwischen gilt Folgendes: Nach dem Tod muss der Mensch alleine weitergehen. Die Menschen, mit denen er zu Lebzeiten zusammengelebt hat, können ihn ab dem Zeitpunkt des Todes nicht weiter begleiten. Deshalb solle der Mensch, wenn er seine Zeit nicht verschwenden möchte, auf den Kontakt mit den Mitmenschen verzichten. Das Zusammenleben mit anderen Menschen wäre, vom Standpunkt des Wiedergeburtenszyklus aus betrachtet, nur von kurzer Dauer ist, und stelle eine Behinderung auf dem Weg zur Befreiung dar. Der Zeitpunkt, an dem sich ein Mensch entscheiden soll in die Wildnis zu gehen wird von Śāntideva klar dargestellt: auf jeden Fall noch in diesem Leben. Sobald der Mönch aus dem gesellschaftlichen Leben ausgestiegen und in die Wildnis gezogen ist, wird er aufgrund seiner Abwesenheit für die Welt, für Verwandte und Freunde, als „gestorben“, betrachtet. Dadurch muss niemand mehr trauern, wenn der Mensch später tatsächlich sterben sollte. Das hat zum Vorteil, dass sich der Mensch zum Zeitpunkt seines Todes ungestört auf Buddha und die von ihm gepredigte Erlösung konzentrieren kann.

Vers 38–39: Ziel der Abgeschiedenheit. Durch die körperliche Abgeschiedenheit, die mit zahlreichen positiven Attributen charakterisiert wird, hat der Übende die Möglichkeit seine gesamte Konzentration auf den eigenen Geist zu richten. So kann er die Gedanken zur Ruhe bringen, und die „Sammlung des Geistes“ wird zu seiner „Hauptbeschäftigung“. Nur durch solch eine intensive Durchführung der Meditation ist es dem Menschen möglich, auf dem Weg zur Erleuchtung, wie ihn Śāntideva darlegt, weiterzukommen.

4. Zusammenfassung

Unter Betrachtung des für diese Arbeit ausgewählten Textabschnitts stellt sich ein Faktor für das Gelingen einer erfolgreichen Meditation als besonders entscheidend heraus: der Weltverzicht, also die Entscheidung des Übenden aus der Gesellschaft auszutreten, und ein einfaches Leben in der Wildnis zu führen.

Diese Lebensweise ist, wie man den Texten des des Pāli-Kanon entnehmen kann, auch schon im frühen Buddhismus bekannt. Diesen Texten nach zu schließen, ist das Leben in der Wildnis für die Mönche nicht verpflichtend. Buddha empfiehlt es einigen seiner Anhänger, aber rät anderen davon ab, sich in die Abgeschiedenheit zurückzuziehen. Bei der beschriebenen Abgeschiedenheit geht es, laut Mohan Wijayaratna, nicht darum, sein Leben vollkommen einsam zu verbringen. Der Mönch wird weiter Kontakt zu anderen Mönchen haben, und auch das Dorf wird er, für den Bettelgang, einmal am Tag betreten.¹ Die restliche Zeit wandert er alleine oder mit anderen Mönchen umher, schläft unter Bäumen oder Höhlen, und darf nur für die Dauer der Regenzeit an einem Ort länger aufhalten.²

Im BCA stellt sich die Situation ähnlich dar. Der Mönch sehnt sich nach einem Leben in der Wildnis, in der er unter Bäumen oder in Höhlen übernachten kann, ohne von anderen Menschen abhängig zu sein. Dafür ist die Abgeschiedenheit von großer Bedeutung: einerseits außerhalb der Gesellschaft zu leben und andererseits innerlich frei zu sein von negativen Emotionen wie Begierde und Habsucht. Jedoch ist es sehr wahrscheinlich, dass der Mönch immer wieder auch Dörfer betreten hat, um dort Nahrung zu erbetteln. Ob er nun in der restlichen Zeit ganz alleine, oder phasenweise begleitet von anderen Mönchen war, geht aus der Textstelle nicht eindeutig hervor; zumindest der Wunsch nach absoluter Einsamkeit wird ausgedrückt. Von entscheidender Bedeutung ist jedenfalls der Charakter der möglichen Begleiter. Ziel dieser Lebensform ist es, genügend Zeit und Raum für die Meditation zu finden,

¹Vgl. WIJAYARATNA (1990), S. 109–117.

²Vgl. OBERLIES (1997), S. 17.

4. Zusammenfassung

mit dem Ziel der inneren Befreiung. Dadurch ist es dem Mönch möglich, dem Weg des Buddha zu folgen und so der Befreiung aller Wesen vom Leid des Daseins näherzukommen.

Literaturverzeichnis

- [Adam 2006] ADAM, Martin T.: Two Concepts of Meditation and Three Kinds of Wisdom in Kamalaśīla's *Bhāvanākramas*: A Problem of Translation. In: *Buddhist Studies Review* 23 (2006), Nr. 1, S. 71–92
- [Apte 2004] APTE, Vaman S. (Hrsg.): *The Practical Sanskrit-English Dictionary*. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 2004
- [Banerjee 1941] BANERJEE, Anukulchandra: The Sūtrasamuccaya. In: *The Indian Historical Quarterly* 17 (1941), March, Nr. 1, S. 121–125
- [Batchelor 1988] BATCHELOR, Stephen (Hrsg.): *A Guide to the Bodhisattva Way of Life by Acharya Shantideva*. Reprint. Originally published in 1979. Dharamsala : Library of Tibetan Works and Archives, 1988
- [Bendall 1992] BENDALL, Cecil (Hrsg.): *Çikshāsamuccaya. A Compendium of Buddhistic Teaching compiled by Çāntideva*. Nachdruck der Ausgabe Sankt Petersburg 1897-1902. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 1992
- [Bhattacharya 1926] BHATTACHARYA, B.: *Foreword to the Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita*. In: *Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita*. Baroda : Central Library, 1926
- [Bhattacharya 1960] BHATTACHARYA, Vidhushekhara (Hrsg.): *Bodhicaryāvatāra*. Calcutta : The Asiatic Society, 1960 (Bibliotheca Indica 280)
- [von Böhtlingk 2009] BÖHTLINGK, Otto von (Hrsg.): *Sanskrit-Wörterbuch. In Kürzerer Fassung*. First St. Petersburg Edition: 1883–86. Reprint: Delhi 2009. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 2009
- [Brassard 2000] BRASSARD, Francis: *The Concept of Bodhicitta in Śāntideva's Bodhicaryāvatāra*. Albany, NY : State University of New York, 2000

Literaturverzeichnis

- [Chandra 1959] CHANDRA, Lokesh (Hrsg.): *Dpag-bsam-ljon-bzañ of Sum-pa-mkhan-po Yeśes-dpal-ḥbyor*. Bd. III. New Delhi : International Aaademy of Indian Culture, 1959
- [Clayton 2006] CLAYTON, Barbra R.: *Moral Theory in Śāntideva's Śikṣāsamuccaya. Cultivation the fruits of virtue*. London, New York : Routledge, 2006
- [Conze 1956] CONZE, Edward: *Buddhist Meditation*. London : George Allen and Unwin, 1956
- [Crosby und Skilton 1995] CROSBY, Kate ; SKILTON, Andrew: *The Bodhicaryāvatāra / Śāntideva*. Oxford, New York : Oxford University Press, 1995. – (Translated)
- [Dietz 1999] DIETZ, Siglinde: Vortragsmanuskript: „Śāntidevas Bodhicaryāvatāra. Das Weiterwirken des Werkes dargestellt anhand er Überlieferungsgeschichte des Textes und seiner Kommentare“. In: *Śāntidevas „Eintritt in das Leben zur Erleuchtung“*. Hamburg : Universität Hamburg, Asien-Afrika-Institut, Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets. (Weiterbildendes Studium), 1999 (Buddhismus in Geschichte und Gegenwart 3), S. 25–41
- [Edelglass 2009] EDELGLASS, William: The Bodhisattva Path. Śāntideva's Bodhicaryāvatāra. In: WILLIAM EDELGLASS, Jay L. G. (Hrsg.): *Buddhist Philosophy. Essential Readings*. Oxford University Press, 2009, S. 388–399
- [Edgerton 2004] EDGERTON, Franklin: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dicitonary*. Bd. II. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 2004
- [Eimer 2006] EIMER, Helmut ; KELLNER, Birgit (Hrsg.) ; KRASSER, Helmut (Hrsg.) ; TAUSCHER, Helmut (Hrsg.): *Buddhistische Begriffsreihen als Skizzen des Erlösungsweges*. Wien : Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, 2006 (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 65)
- [Filliozat 1964] FILLIOZAT, Jean: *Śikṣāsamuccaya et Sūtrasamuccaya*. In: *Journal Asiatique* CCLII (1964), S. 473–478
- [Frauwallner 1956] FRAUWALLNER, Erich: *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin : Akademie Verlag, 1956 (Philosophische Studientexte: Texte der indischen Philosophie 2)

- [Gómez 1973] GÓMEZ, Luis O.: Emptiness and moral perfection. In: *Philosophy East and West* 23 (1973), S. 361–373
- [Gómez 1999] GÓMEZ, Luis O.: The Way of the Translators: Three Recent Translations of Śāntideva's *Bodhicarāvatāra*. In: *Buddhist Literature* 1 (1999), S. 262–354
- [Hahn 1990] HAHN, Michael (Hrsg.): *Hundert Strophen von der Lebensklugheit. Nāgarjunas Prajñāśataka*. Bonn : Indica et Tibetica Verlag, 1990 (Monographien zu den Sprachen und Literaturen des indo-tibetischen Kulturraumes 18)
- [Hangartner 2005] HANGARTNER, Diego: *Anleitung auf dem Weg zur Glückseligkeit. Bodhicaryāvatāra / Shāntideva*. 2. Auflage. O. W. Barth, 2005
- [Hedinger 1984] HEDINGER, Jürg ; SCHNEIDER, Ulrich (Hrsg.): *Aspekte der Schulung in der Laufbahn eines Bodhisattva. Dargestellt nach dem Śikṣāsamuccaya des Śāntideva*. Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1984 (Freiburger Beiträge zur Indologie 17)
- [Heesterman 1999] HEESTERMAN, Von Jan C.: Zum Begriff des Apūrva. In: OBERHAMMER, Gerhard (Hrsg.) ; SCHMÜCKER, Marcus (Hrsg.): *Raum-zeitliche Vermittlung der Transzendenz. Zur „sakramentalen“ Dimension religiöser Tradition*. Wien : Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999 (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 30), S. 115–129
- [Ishida 1988] ISHIDA, Chiko: Some New Remarks on the *Bodhicaryāvatāra* Chap. V. In: *Journal of Indian and Buddhist Studies* XXXVII (1988), December, Nr. 1, S. (34)–(37), 476–479
- [de Jong 1967] JONG, J. W. de: Sum-pa mkhan-po (1704-1788) and his works. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 27 (1967), S. 208–216
- [de Jong 1975] JONG, J. W. de: La Légende de Śāntideva. In: *Indo-Iranian Journal* XVI (1975), S. 161–182
- [Kajiya 1978] KAJIYAMA, Yuichi: Later Mādhyamikas on Epistemology and Meditation. In: KIYOTA, Minoru (Hrsg.): *Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory and Practice*. Honolulu : The University Press of Hawaii, 1978, S. 114–143

Literaturverzeichnis

- [Kawamura 2004] KAWAMURA, Leslie S.: Pāramitā (Perfection). In: BUSWELL, Robert E. (Hrsg.): *Encyclopedia of Buddhism* Bd. 2. New York [u.a.] : Macmillan Reference USA [u.a.], 2004, S. 631–632
- [Keown 2001] KEOWN, Damien: *The Natur of Buddhist Ethics*. First edition 1992. Basingstoke [u.a.] : Palgrave, 2001
- [Keown 2004] KEOWN, Damien: *Dictionary of Buddhism*. Oxford, New York : Oxford University Press, 2004
- [la Vallée Poussin 1901–1914] LA VALLÉE POUSSIN, Louis de (Hrsg.): *Bodhicaryāvatāra by Śāntideva with the commentary of Prajñākaramati*. Calcutta : Asiatic Society of Bengal, 1901–1914 (Bibliotheca Indica 150)
- [la Vallée Poussin 1907] LA VALLÉE POUSSIN, Louis de (Hrsg.): *Bodhicaryāvatāra. Introduction a la Pratique des Guturs Bouddhas. Poème de Çāntideva*. Paris : Librairie Bloud Et Cie, 1907
- [Mathes 1996] MATHES, Klaus-Dieter ; HAHN, Michael (Hrsg.): *Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen (Dharmadharmatāvibhāga)*. Swisttal-Odendorf : Indica et Tibetica Verlag, 1996 (Monographien zu den Sprachen und Literaturen des indo-tibeischen Kulturraumes 26)
- [Mathes 2006] MATHES, Klaus-Dieter: Blending the Sūtras With the Tantras: The Influence of Maitrīpa and his Circle on the Formation of *Sūtra mahāmudrā* in the Kagyu Schools. In: DAVIDSON, Ronald M. (Hrsg.) ; WEDEMEYER, Christian K. (Hrsg.): *Tibetan Buddhist literature and praxis. Studies in its formative period, 900 - 1400*. Leiden and Boston : Brill, 2006 (Proceedings of the tenth seminar of the International Association for Tibetan Studies 4), S. 201–227
- [Minayeff 1890] MINAYEFF, Ivan P.: Çāntideva: Bodhicaryāvatāra. Spasenie po uceniju pozdneysich buddhistov. In: *Zapiski Vostochnago Otdeleniya Imperatorskago Russkago Arkheologicheskago Obshchestva* 4 (1890), S. 153–228
- [Mukhopadhyaya 1961] MUKHOPADHYAYA, Sujitkumar: An Appendix to the new edition of the Bodhicaryāvatāra. In: *The Indian Historical Quarterly* XXXVII (1961), March, Nr. 1, S. 287–292

- [Murti 1955] MURTI, T. R. V.: *The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System*. London : George Allen and Unwin, 1955
- [Nakamura 1980] NAKAMURA, Hajime: *Indian Buddhism: A survey with bibliographical notes*. Delhi : Motilal Banarsidass, 1980
- [Nyanaponika 1997] NYANAPONIKA: *Geistestraining durch Achtsamkeit*. 7. Auflage. Stambach : Verlag Beyerlein & Steinschulte, 1997
- [Oberlies 1997] OBERLIES, Thomas: Vortragsmanuskript: „Veda-Schüler, Bettelasketen und Mönche. Zur 'Vorgeschichte' der buddhistischen Ordensregeln“. In: *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*. Hamburg : Universität Hamburg, Asien-Afrika-Institut, Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets. (Weiterbildendes Studium), 1997 (Buddhismus in Geschichte und Gegenwart 1), S. 1–19
- [Obermiller 1932] OBERMILLER, E.: *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston*. Bd. 2. Heidelberg [u.a.] : Harrassowitz, 1932
- [Oldmeadow 1994] OLDMEADOW, Peter R.: *A Study of the Wisdom Chapter (Prajñāpāramitā pariccheda) of the Bodhicaryāvatārapañjikā of Prajñākaramati*, Australian National University, Dissertation, 1994
- [Padmakara Translation Group 1997] PADMAKARA TRANSLATION GROUP: *The way of the Bodhisattva / Shāntideva*. Boston, London : Shambhala, 1997. – (Translated from the tibetan)
- [Petersen 1999] PETERSEN, Oliver: Vortragsmanuskript: „Das 7. Kapitel über die Tatkraft in Śāntidevas Bodhicaryāvatāra“. In: *Śāntidevas „Eintritt in das Leben zur Erleuchtung“*. Hamburg : Universität Hamburg, Asien-Afrika-Institut, Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets. (Weiterbildendes Studium), 1999 (Buddhismus in Geschichte und Gegenwart 3), S. 145–170
- [Pezzali 1968] PEZZALI, Amalia: *Śāntideva. mystique bouddhiste des VIIe et VIIIe siècles*. Firenze : Vallecchi Editore, 1968
- [Ray 2002] RAY, Reginald A.: *Indestructible Truth. The Living Spirituality of Tibetan Buddhism*. Boston, London : Shambhala, 2002

- [Rhys Davids und Stede 2004] RHYS DAVIDS, T.W. (Hrsg.) ; STEDE, William (Hrsg.): *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. Oxford : The Pali Text Society, 2004
- [Saito 1993] SAITO, Akira: *A Study of Akṣayamati (=Śāntideva)'s Bodhisattvacaryāvatāra as Found in the Tibetan Manuscripts from Tun-huang. Report of Grant-In-Aid for Scientific Research*. Miye : Miye University, 1993
- [Saito 1996] SAITO, Akira: Śāntideva in the History of Mādhyamika Philosophy. In: KALPAKAM SANKARNARAYAN, Shubhada A. J. (Hrsg.): *Buddhism in India and Abroad. An Integrating Influence In Vedic and Post-Vedic Perspective*. Mumbai, New Delhi : Somaya Publications Pvt. Ltd., 1996, S. 257–236
- [Saito 1997] SAITO, Akira: Bu ston on the sPyod 'jug (*Bodhisattvacaryāvatāra*). In: EIMER, Helmut (Hrsg.): *Transmission of the Tibetan Canon*. Wien : Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997 (Proceedings of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Graz 1995. 3), S. 79–85
- [Saito 1999] SAITO, Akira: Remarks on the Tabo Manskript of the *Bodhisattvacaryāvatāra*. In: C. A. SCHERRER-SCHAUB, E. S. (Hrsg.): *Tabo studies II : manuscripts, text, inscriptions and the arts*. Roma : Ist. Italiano per l'Africa e l'Oriente, 1999 (Serie orientale Roma 87), S. 175–189
- [Saito 2000] SAITO, Akira: *A Study of the Dūn-huáng Recension of the Bodhisattvacaryāvatāra. A Report of Grant-in-Aid for Scientific Research*. Term of Project: 1997.4-2000.3. Mie : Mie University, 2000
- [Sarbacker 2005] SARBACKER, Stuart R.: *Samādhi. The Numinous and Cessative in Indo-Tibetan Yoga*. New York : State University of New York, 2005 (SUNY Series in religious studies)
- [Śāstri 1894] ŚĀSTRĪ, Haraprasād: Bodhicaryāvatāram. In: *Journal of the Buddhist Text Society of India* II (1894), Nr. 1 und 2, S. (1)1–16; (2) 17–32
- [Śāstri 2005] ŚĀSTRĪ, Haraprasād: *A descriptive Catalogue of Sanscrit Manuscripts in the Government Collection under the Care of The Asiatic Society*. Bd. 1. First Published in 1917. Reprinted in 2005. Kolkata : The Asiaic Society, 2005

- [Schiefner 1961] SCHIEFNER, Anton: *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien / Tāranātha*. Reprint der Ausgabe: St. Petersburg, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1869. Tokyo Tokyo : Suzuki Research Foundation, 1961 (Reprint series 3)
- [Schmidt 2005] SCHMIDT, Richard: *Anleitung zum Leben als Bodhisattva [Bodhicaryāvatāra] / Shāntideva*. Überarbeiteter Reprint der Ausgabe von 1923. Frankfurt : Angkor Verlag, 2005. – (Aus dem Sanskrit)
- [Schmithausen 1976] SCHMITHAUSEN, Lambert: On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism. In: *German Scholars on India: Contributions fo Indian Studies* Bd. II. Varanasi : Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1976, S. 235–250
- [Schumann 2001] SCHUMANN, Hans W.: *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*. 7. Auflage. Kreuzlingen, München : Hugendubel, 2001 (Diederichs Gelbe Reihe 99)
- [Seyfort Ruegg 1981] SEYFORT RUEGG, David ; GONDA, Jan (Hrsg.): *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1981 (A History of Indian Literature VII)
- [Sharma 1990] SHARMA, Parmananda: *Śāntideva's Bodhicaryāvatāra. Original Sanskrit text with English translation and exposition based on Prajñākaramati's Panjikā*. Bd. I. New Delhi : Adita Prakashan, 1990
- [Spitz 2003] SPITZ, Christof: Vortragsmanuskript: „Meditation im Buddhismus: Ruhe und Einsicht“. In: *Frauen im Buddhismus und Meditation*. Hamburg : Universität Hamburg, Asien-Afrika-Institut, Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets. (Weiterbildendes Studium), 2003 (Buddhismus in Geschichte und Gegenwart 8), S. 49–54
- [Steiner 1996] STEINER, Roland: Die Lehre der Anuṣṭubh bei den indischen Metrikern. In: HAHN, Michael (Hrsg.) ; HARTMANN, Jens-Uwe (Hrsg.) ; STEINER, Roland (Hrsg.): *Suḥṛllekhāḥ. Festgabe für Helmut Eimer*. Swisttal-Odendorf : Indica et Tibetica Verlag, 1996 (Monographien zu den Sprachen und Literaturen des indo-tibetischen Kulturraumes 28), S. 227–248
- [Steinkellner 1999] STEINKELLNER, Ernst: Yogic Cognition, Tantric Goal, and other Methodological Applications of Dharmakīrti's *Kāryānumāna* Theorem. In: KATSURA,

- Shoryu (Hrsg.): *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*. Wien : Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1999, S. 349–362
- [Steinkellner 2005] STEINKELLNER, Ernst: *Der Weg des Lebens zur Erleuchtung. Das Bodhicaryavatara / Shantideva*. Kreuzlingen, München : Heinrich Hugendubel Verlag, 2005 (Diederichs Gelbe Reihe)
- [Suzuki 1955–1961] SUZUKI, D.T. (Hrsg.): *The Tibetan Tripitaka. Peking Edition. Reprinted under the Supervision of the Otani University, Kyoto*. Bd. 168 Vols. Tokyo – Kyoto : Tibetan Tripitaka Research Institute, 1955–1961
- [Sweet 1976] SWEET, Michael: *Śāntideva and the Mādhyamika: The 'Prajñā-pāramitā-pariccheda' of the 'Bodhicaryāvatāra'*. Wisconsin, University of Wisconsin, Madison, Dissertation, 1976
- [Takasaki u. a. 1977ff.] TAKASAKI, J. (Hrsg.) ; YAMAGUCHI, Z. (Hrsg.) ; EJIMA, Y. (Hrsg.): *sDe dge Tibetan Tripiṭaka, bsTan ḥgyur - preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo*. Bd. Tshad ma 1–21. Tokyo : Sekai seiten kankō kyōkai, 1977ff.
- [Tubb und Boose 2007] TUBB, Gary A. ; BOOSE, Emery R.: *Scholastic Sanskrit. A Handbook for Students*. New York : The American Institute of Buddhist Studies at Columbia University in the City of New York, 2007 (Treasury of the Indic Sciences)
- [Vaidya 1961] VAIDYA, P. L. (Hrsg.): *Śikṣāsamuccaya of Śāntideva*. Darbhanga : The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1961 (Buddhist Sanskrit Texts 11)
- [Vaidya 1960] VAIDYA, P.L. (Hrsg.): *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati*. Darbhanga : The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960 (Buddhist Sanskrit Texts 12)
- [Wallace und Wallace 1997] WALLACE, Vesna A. ; WALLACE, B. A.: *A Guide to the Bodhisattva Way of Life (Bodhicaryāvatāra) by Śāntideva*. Ithaca, New York, USA : Snow Lion Publications, 1997
- [Wayman 1997] WAYMAN, Alex: *Untying the Knots in Buddhism. Selected Essays*. Delhi : Motilal Banarsidass Publishers, 1997 (Buddhist Tradition Series 28)

- [Wijayaratna 1990] WIJAYARATNA, Mohan: *Buddhist Monastic Life. according to the texts of the Theravāda tradition*. Cambridge u.a. : Cambridge University Press, 1990
- [Williams 1991] WILLIAMS, Paul: *Mahāyāna Buddhism*. London [u.a.] : Routledge, 1991
(The library of religious beliefs and practices XII)
- [Williams 1998] WILLIAMS, Paul: *Altruism and Reality, Studies in the Philosophy of the Bodhicaryāvatāra*. Richmond : Curzon Press, 1998
- [Winternitz 1991] WINTERNITZ, Moriz: Ist Śāntideva der Verfasser eines Sūtrasamuccaya?
In: BRINKHAUS, Horst (Hrsg.): *Kleine Schriften*. Stuttgart : Franz Steiner Verlag, 1991,
S. 246–248

Anhang

Kurzfassung

Die vorgelegte Diplomarbeit enthält eine deutsche Übersetzung von Prajñākaramatis Kommentar zu den Versen 1–39 des 8. Kapitels des *Bodhicaryāvatāra*. Beim *Bodhicaryāvatāra* handelt es sich um ein Sanskrit-Werk aus dem 8. Jahrhundert n. Chr., das dem buddhistischen Mönch Śāntideva zugeschrieben wird. Das Werk enthält eine Anleitung zu einer Lebensweise, mittels der der gläubige Buddhist die Lehre des (Mahāyāna-)Buddhismus verwirklichen kann. Im 8. Kapitel werden verschiedene Meditationsformen beschrieben, die für das Weiterkommen auf dem buddhistischen Pfad unerlässlich sind.

Die übersetzte Stelle behandelt eine zentrale Voraussetzung für die erfolgreiche Meditation: das Leben fernab der Gesellschaft, in Abgeschiedenheit und Einsamkeit. Der Autor spricht über seine Sehnsucht nach einem Leben in der Wildnis, in dem er sich ausschließlich der Sammlung seines Geistes widmen kann. Er möchte negative Emotionen, wie Gier oder Hass überwinden, den Kontakt mit Menschen, die schlechte Ziele verfolgen oder schlechte Eigenschaften haben, vermeiden und sein Leben der Nachfolge Buddhas widmen.

In seinem Kommentar, der *Bodhicaryāvatārapañjikā*, kommentiert Prajñākaramati die Verse des *Bodhicaryāvatāra*. Er zitiert Wörter aus dem Text und erklärt ihre Bedeutung mithilfe von Synonymen oder Umschreibungen. Auch grammatikalische Strukturen und philosophische Inhalte werden auf diese Weise erläutert. Dadurch stellt Prajñākaramatis Kommentar eine wertvolle Hilfe zum Textverständnis dar.

Neben der Übersetzung enthält die Arbeit auch eine Edition des Sanskrit- und tibetischen Verstextes, und des tibetischen Kommentartextes der ausgewählten Stelle.

Abstract

This thesis contains a german translation of Prajñākaramati's Commentary, called *Bodhicaryāvatārapañjikā*, on the verses 1–39 of the 8th chapter of the *Bodhicaryāvatāra*. The *Bodhicaryāvatāra* is a work written in Sanskrit in the 8th century A. D. by a buddhist monk called Śāntideva. The 8th chapter is called the „Perfection of Meditation“ (*dhyānapāramitā*) and treats different types of buddhist meditation.

The translated passage is about the importance of the separation from the world, which is a precondition for the meditation practice. The author talks about his desire to leave the community and to live a life of solitude. He wants to get rid of his negative emotions, such as greed and hate, avoid the contact with foolish people and dedicate his life to the succession of the Buddha. Only with this preparation, he would be able to calm his mind and to receive true knowledge. Prajñākaramati comments on the verses by quoting words of the verse and paraphrasing them. He explains the meaning of terms, grammatical structures and philosophical statements.

In addition to the translation, this thesis includes an edition of the Sanskrit- and the Tibetan text of the *Bodhicaryāvatāra*, and the Tibetan text of the commentary of the corresponding passage.

Lebenslauf

Adresse

Margarita Kleibel
Neustiftgasse 45/12
1070 Wien

Persönliche Daten

Geburtsdatum	25. 11. 1983
Geburtsort	Wien
Staatsbürgerschaft	Österreich
Familienstand	verheiratet, 1 Kind

Ausbildung

1990 – 1994	Volksschule Flotowgasse 25 Wien
1994 – 2002	Bundesgymnasium Billrothstraße 26 Wien
2002 – 2003	Akademie der Physiotherapie Wilhelminenspital, Wien
seit 2004	Studium der Tibet- und Buddhismuskunde Universität Wien
Juli – September 2007	Studienaufenthalt an der International Buddhist Academy Kathmandu, Nepal